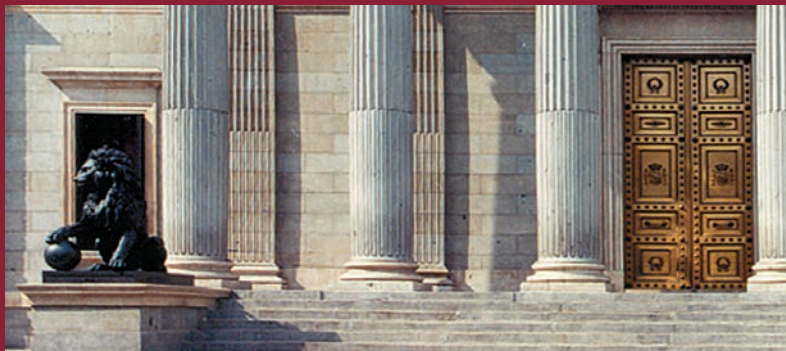


Pedro Cerezo Galán
Ética pública
Éthos civil



ENSAYO | Biblioteca Nueva

ÉTICA PÚBLICA

Éthos civil

PEDRO CEREZO GALÁN

ÉTICA PÚBLICA
Éthos civil

BIBLIOTECA NUEVA

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

Diseño cubierta: José María Cerezo

© Pedro Cerezo Galán, 2013
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-807-1

Edición en formato digital: 2013
Conversión a formato digital: Fotocomposición Marvel S. L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

SOBRE LA DISTINCIÓN «DERECHA E IZQUIERDA»	15
LA ÉTICA PÚBLICA CONSTITUCIONAL	42
DE LA CRISIS DEL LIBERALISMO A LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA (1900-2000) ...	61

SEGUNDA PARTE TRES ENSAYOS SOBRE LA TOLERANCIA

APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA TOLERANCIA	99
LA TOLERANCIA, VIRTUD LIBERAL	132
TOLERANCIA Y PLURALISMO CULTURAL	156

TERCERA PARTE PLURALISMO E INTERCULTURALIDAD

ÉTICA DEMOCRÁTICA, PLURALISMO Y NACIONALISMO	195
EUROPA MULTIVERSA E INTERCULTURAL	224
PLURALISMO Y DIÁLOGO INTERCULTURAL	245

CUARTA PARTE
SOBRE LA VIRTUD CIVIL

VIRTUD CÍVICA E ILUSTRACIÓN	269
ESCUELA Y DEMOCRACIA	293
LA AMISTAD CIVIL	308
ÍNDICE ONOMÁSTICO	331

A José Luis Yuste Grijalba, de la estirpe de los reformadores ilustrados, con quien tiene contraída una gran deuda la inteligencia española por su brillante gestión como Director Gerente de la Fundación Juan March.

Introducción

La casi totalidad de los ensayos del presente volumen recogen mi aportación regular a las tareas de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas desde mi ingreso en 1997. Se trata de ponencias presentadas y debatidas en sesiones ordinarias, en las que predomina lógicamente el estilo académico sobre el dramático y periodístico, y que luego fueron publicadas en los *Anales* de dicha Institución, como reza la nota final de procedencia de los textos. Tan sólo dos son ajenos a este origen: el primero de ellos «Escuela y democracia», que fue mi contribución al Seminario sobre *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, organizado por la Fundación Ebert, a raíz de la transición democrática, y editado en 1985, y, uno de los más recientes, «Pluralismo y comunicación intercultural», conferencia pronunciada en un ciclo del Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, dedicado al *Encuentro y alianza de civilizaciones*. Todos ellos parten de problemas de viva actualidad, abordados a veces por su lado más hiriente y apremiante, y en las circunstancias concretas de nuestro país, pues es la realidad la que fuerza a pensar, y su tensión eleva al pensamiento a su propio vuelo meditativo. Problemas tales como el nacionalismo, el pluralismo político, la crisis de la democracia, la controversia política, el encuentro de culturas, la educación para la ciudadanía, el destino de Europa... son los puertos de partida de distintas singladuras, que surcan y exploran en varias direcciones la realidad democrática de nuestro país.

Lo común a todos ellos es mantenerse en el espacio de una ética pública, recogida expresamente en el marco valorativo de la Constitución de 1978, y procurar edificar desde ella el *éthos* civil de la ciudadanía, una tarea urgente en un país falto de tradiciones vigorosas de moral pública y, en general, desmoralizado por una política meramente reactiva y acomodaticia, que ha perdido el impulso originario de la transición democrática. El entusiasmo que suscitó aquella coyuntura, la búsqueda afanosa del consenso, la actitud de concordia civil después de años oscuros de exclusión y represión políticas, el estreno de nuevos modos, más exigentes y transparentes, de estar en la política, la ilusión, en fin, de construir entre todos la nueva España democrática de las Autonomías

hicieron pensar en un renacimiento de la moral civil y del *éthos* democrático. Por desgracia no ha sido así. Tal como escribí en la Introducción al colectivo *Democracia y virtudes cívicas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005),

la democracia está establecida como un régimen político a la altura de nuestro tiempo y con un alto rendimiento positivo en la pacificación de la convivencia, pero hay escasa conciencia de que se trate de una forma moral de vida, que lleva aparejados, además de derechos, deberes y responsabilidades muy exigentes. De modo que la crisis de la democracia hoy, al margen de la desmoralización ocasional o el desencanto de los más impacientes, tiene que ver con una crisis de los fundamentos éticos, no porque no los tenga, sino porque no se los vive en actitud reflexiva y militante, es decir, por ausencia de virtud cívica para hacerlos valer.

Hoy no son ya los más impacientes los desencantados, sino *los más*, que perciben cómo la normalización política se está pagando con una alta cuota de desentendimiento y desafección a las políticas «programáticas», faltas de veracidad, a los políticos «profesionalizados», en su hora más baja de crédito, y a las mismas instituciones democráticas: desde el Parlamento, de una notable medianía bajo la sombra de las cúpulas oligárquicas de los partidos, al Gobierno del más bajo perfil de toda la democracia, sin otro carisma que el buen talante, ya desteñido, y al Poder judicial, mediatizado y politizado *ad nauseam*. Para colmo, la devastadora crisis económica, que estamos sufriendo, al radicalizar la otra crisis política, deja emerger profundas grietas en la voluntad de convivencia. Tal clima propicia, por desgracia, el aventurerismo político de liderazgos carismáticos y el rearme ideológico del totalitarismo. Es, pues, responsabilidad apremiante de todos los ciudadanos —políticos, fuerzas de la cultura, de la empresa y del trabajo, intelectuales, educadores, hombres de a pie—, salir de este marasmo, antes de que su pleamar nos inunde, y tonificar la voluntad de convivencia en derecho, conforme a los valores señeros de nuestra vigente Constitución. Una cultura traumatizada secularmente, como la española, por anatemas, expulsiones, persecuciones y guerras civiles está reclamando urgentemente fortalecer los hábitos de concordia y comunicación. De ahí la insistencia de estas páginas en la virtud cívica y la ilustración, especialmente en la tolerancia y la amistad civil, en un pueblo tan proclive en su historia a la confrontación cainita.

PRIMERA PARTE

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Sobre la distinción «derecha e izquierda»*

«Derecha e izquierda» forman un esquema topológico, vinculado a la intuición originaria del espacio, que luego se ha transpuesto metafóricamente al orden religioso y al ético, y, finalmente, al político. Obviamente, la díada «derecha e izquierda» es neutra en su sentido espacial, pero, al ser proyectada en el ámbito de la cultura, se ha ido cargando, a lo largo de la historia, de contenido semántico y axiológico variable, siempre en valencias valorativas contrapuestas, positiva y negativa, según la situación y la perspectiva que se adopte en cada caso. La oposición topológica se volvió así funcional, envolviendo una relación dinámica conflictiva entre actitudes, tendencias o sistemas de valor/creencia. Por lo general, en las distinciones más arcaicas que registra el lenguaje, se ha tendido a privilegiar la diestra, y aunque las razones de esta preferencia son muy discutibles según los antropólogos¹, creo que se deben, en última instancia, al elemental hecho de que desde el punto de vista corporal abundan más los diestros que los zurdos. No es extraño, pues, que este privilegio se haya transferido también a las acepciones más primitivas de sentido ético o religioso, y de ahí haya pasado a la política. En este último contexto, la convención política «derecha e izquierda» se originó en la Asamblea Constituyente de la Revolución Francesa, donde los *girondinos* y los *jacobinos* se sentaron, respectivamente, a la derecha y a la izquierda del sillón presidencial de las sesiones, y mantuvieron

* Publicado con el título «La topología del espacio político», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Año LI, Madrid, 1999, págs. 399-425.

¹ «Las mismas palabras de derecha e izquierda testimonian en la mayoría de las lenguas la preferencia universal por la mano derecha. La palabra inglesa *right*, derecha, sugiere que es recto usar la mano derecha. Puede ser que *left* tenga su origen en el hecho de que la mano izquierda (*left-hand*) se use tan poco que se la excluye (*left out*) de la mayoría de las tareas» —afirma Martín Gardner—, aun cuando «la mayoría de los antropólogos lo consideran un misterio no explicado todavía satisfactoriamente» (*Izquierda y derecha en el cosmos*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, págs. 93-94).

posturas opuestas: partidarios de la transacción y la moderación los *girondinos*, y radicales los *jacobinos* en su actitud de ruptura con todo vestigio del Antiguo Régimen².

¿Tiene, pues, sentido seguir aferrándose a este esquema espacial «derecha e izquierda» para pensar hoy las complejas relaciones que dominan en el espacio político?, ¿no sería conveniente abandonar la metáfora topológica por insuficiente e irrelevante? «Y sin embargo...», como diría Juan de Mairena haciendo sonar el bordón de su guitarra, el pensamiento está transido de metáforas, cuyas raíces lingüísticas se hunden en esquemas intuitivos espacio-temporales. Buena prueba de la fecundidad cultural de estas metáforas espaciales —«derecha e izquierda», «arriba y abajo», «delante y detrás»— ha sido su uso universal en culturas de matriz mítica para establecer una primera ordenación axiológica del universo. Posiblemente, el concepto más refinado no alcanza nunca a desprenderse de la carne intuitiva de la imagen. Aun cuando hubiera sido casual y azaroso el origen de la denominación política de «derecha/izquierda», «la metáfora espacial no es banal», en contra de lo que asegura Norberto Bobbio³, porque sugiere una estructuración diádica del espacio político, primaria e irreductible al modo de la distinción de las regiones contrapuestas en el espacio. Demorarse, pues, reflexivamente en el campo significativo abierto por la metáfora topográfica pudiera ser un buen método introductorio para adentrarse en otros planos del análisis conceptual.

Sirva de ejemplo I. Kant, quien, en su opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, no desdeñó partir de la experiencia de la orientación espacial, para proyectarla o trasladarla metafóricamente al orden del puro pensamiento.

² Sostiene Pedro Caba que, conforme a su sentido religioso, la situación a la izquierda siempre significó *di-sidencia* y cree que «la denominación de izquierda, antes que política, en la Revolución francesa, fue religiosa y política, en el Concilio de Nicea, en el que los arrianos, como disidentes, se colocaron a la izquierda del presidente, Osio, el representante de Constantino» (*La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*, Madrid, Marova, 1978, pág. 180). Sería, pues, bastante plausible que dado el origen religioso cultural de la distinción entre derecha e izquierda, el sentarse a la izquierda en la Asamblea Constituyente no fuera azaroso y encerrase este sentido de disidencia con que se presentaba la izquierda con respecto al pensamiento tradicional de índole metafísico/religioso. Ciertamente, la mentalidad de izquierdas se originó en el proyecto ilustrado de emancipar la cultura de su base metafísica trascendente y de erradicar aquellas desigualdades que pasaban por sagradas e intocables por creerlas fruto de la naturaleza humana. Como es sabido, la Ilustración puso la base teórica de la Revolución de 1789. Y ésta, a su vez, al extraer las consecuencias políticas de los ideales de libertad e igualdad, originaba las condiciones necesarias para la fermentación de la idea socialista. Como ha mostrado Emile Durkheim, «lo que faltaba en el siglo XVIII para que pudiera alumbrar el socialismo propiamente dicho no era otra cosa precisamente que el hecho de que la Revolución fuera ya algo por fin y para siempre realizado; lo que se precisaba para que tales factores pudieran originar sus consecuencias sociales eran que con anterioridad hubieran producido sus consecuencias políticas» (*El socialismo*, Madrid, Editora Nacional, 1982, pág. 160).

³ *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 94.

Según Kant, el cuerpo constituye un eje carnal de coordenadas, que despliega o desarrolla *a priori*, a partir de su centro, las partes o regiones internas de la intuición pura del espacio, esto es, el universo entero de las relaciones topológicas. Los fenómenos quedan así dispuestos espacialmente en este eje formal de coordenadas, que actúa como condición de posibilidad de toda representación espacial de objetos. Y otro tanto ocurre, según Kant, con la intuición pura del tiempo. El esquema corporal abre así el horizonte de una ordenación sensible espacio/temporal del mundo, subyacente a toda investigación existencial de parajes y situaciones vitales e incluso a la ordenación lógica del concepto. «En consecuencia —precisa Kant— «yo me oriento geográficamente sólo por medio de un principio de diferenciación subjetiva»⁴ tal como es el sentimiento (*Gefühl*) —así lo llama en este caso— de derecha e izquierda, o de la diferenciación de las restantes regiones del espacio. ¿Cabría una orientación análoga en el orden del pensamiento? Ésta es la pregunta a la que intenta responder Kant en el citado opúsculo. En analogía con la orientación en el espacio, busca otro principio subjetivo de orientación, en el orden intelectual, que le permita un uso de la razón más allá de las reglas empíricas: «En efecto, para determinar su propio poder de juzgar, la razón ya no está en el estado de someter sus juicios a una máxima positiva, según los principios objetivos del conocimiento; sólo puede fundarse sobre un principio subjetivo de diferenciación»⁵.

Éste no puede ser otro, a su juicio, que «el sentimiento de necesidad (*Bedürfnis*) inherente a la razón», algo así como un interés subjetivo de la mente, pero esencial o trascendental, pues afecta a la realización o cumplimiento de la vida intencional. No es del caso, en nuestro tema, seguir a Kant en la exploración de esta fe racional, orientadora de la razón fuera de los límites de la experiencia, pero quisiera retomar la metáfora topológica kantiana, trasladándola, por mi propia cuenta y riesgo, al orden social, pues aun cuando en éste no nos faltan criterios empíricos, sería bueno contar con algún principio formal subjetivo de orientación.

1. LA TOPOLOGÍA DEL ESPACIO POLÍTICO

La cuestión sería, pues, si se da tal principio, capaz de constituir la topología del espacio político. Entiendo aquí por espacio político, en analogía con el espacio geométrico, un marco formal de relaciones que permite el despliegue de la acción social en sus orientaciones (o direcciones) fundamentales. El espacio político no es sin más el espacio de lo público institucional, sino el espacio civil de la relación social, tal como ésta acontece en el mundo de la vida. Y en cuan-

⁴ *Kants Werke*, Akademie Verlag, Berlín, Gruyter, 1968, VIII, 135.

⁵ *Ibíd.*, 136.

to a la relación social, me atengo a la definición que de ella da Max Weber como una «conducta plural... que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad»⁶. También en el orden social cabría hablar, al modo kantiano, de una «necesidad» de la razón, que tiene que ver con una triple exigencia: 1) hacer la vida con el otro, 2) regirla o conducirla, porque el hombre es un «animal incompleto» o inacabado (Kant/Gehlen), y 3) significarla o interpretarla con arreglo a intenciones y fines a alcanzar. Sin esta triple exigencia no sería posible la conducta social. ¿Rigen aquí tan sólo reglas empíricas o se da también en este triple plano algún principio subjetivo, capaz de servirnos de orientación? ¿Hay algún sentimiento (o sentimientos) originario, que pueda valer como principio subjetivo de diferenciación de la relación social en cada una de estas tres dimensiones del espacio político?

1.1. *Simpatía y egotismo*

Creo que, en lo que respecta a la primera necesidad de «abrirse al otro», se cruzan e interfieren dos sentimientos en opuestas direcciones: uno de simpatía, a modo de vibración conjunta con el otro, por ver en él mi semejante, que comparte conmigo una misma naturaleza sensible y racional; y otro, egoísta o egotista, de afirmarme frente a él, en quien veo, siento, a alguien *otro que yo*, que me disputa o puede disputarme el mundo. El otro, en cuanto *otro yo* (*alter ego*), puede «recíprocarme», como decía Ortega, alternar conmigo en conductas reflexivas y recíprocas. Pero, a la vez, en cuanto *otro que yo*, irreductible en algún sentido a mí, y hasta ajeno o extraño en algún caso, puede alterarme, esto es, interpelarme provocativamente y hasta sacarme, como se dice en castizo, «de mis casillas». No es el caso discutir cuál de estos dos sentimientos sea el más fuerte y originario. Posiblemente el hombre sea, como piensa Hume, más simpatético que egoísta, porque de lo contrario hubiera perecido probablemente la especie —al menos así me inclino a pensar—, pero en cualquier caso ambos sentimientos se entrecruzan de continuo en suertes contrarias las más de las veces, complementarias otras, y sólo logran difícilmente estabilizarse en equilibrio fecundo. La ambivalencia fundamental de esta apertura me lleva, a la vez, a contar con el otro y buscar su cooperación, pero no menos a resistirlo y afrontarlo en las diversas formas de la competición. El espacio social se surca así en una doble dirección afectiva contrapuesta, abriendo las regiones de amigo/enemigo, esto es, aquel con quien puedo colaborar y aquel otro a quien tengo que resistirme. A mi juicio, esta originaria ambivalencia afectiva viene a expresar

⁶ *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984, pág 21.

una constante paradójica de la condición humana, lo que llamó Kant «la insociable sociabilidad» (*die ungesellige Geselligkeit*) del hombre, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad»⁷. Se trata, a mi juicio, de un dato primario de la conducta social humana. Podrá pensarse que tan extraña constitución paradójica es un síntoma más del animal excéntrico y enfermizo que es el hombre, pero Kant supo ver en ello un sabio y oculto designio de la naturaleza para impulsar, mediante el antagonismo, el libre juego de nuestras disposiciones, su exploración y desarrollo hacia su cabal cumplimiento en la especie humana. De haber prevalecido un solo sentimiento, con su correspondiente orientación unilateral, es fácil colegir cuál hubiera sido el desenlace. Una beata socialidad, como algunos suponen en el estado idílico del buen salvaje, habría acarreado, piensa Kant, una caída entrópica de las disposiciones originarias del hombre por falta de estímulos de competencia y emulación. Inversamente, la hostil insociabilidad, no compensada con ninguna tendencia de signo opuesto, hubiera llevado al estado de guerra generalizado y, con él, probablemente a la destrucción. Curiosamente, éstos han sido los dos modelos teóricos con que se ha solido representar el estado natural originario: el paraíso perdido del buen salvaje, o el *bellum omnium, contra omnes*. Me inclino a pensar que el modelo mixto y ambivalente, que propugna Kant, de la «insociable sociabilidad» del hombre se ajusta más a los datos psicológicos del problema:

El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre, al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier⁸.

En esta sencilla formulación se compendian las bases kantianas de una filosofía de la historia de sentido dialéctico y, conjuntamente, de una sociología del conflicto funcional o productivo, cuyo objetivo sería la institución de una sociedad civil que garantizara a la vez el máximo posible de antagonismo constructivo o estimulante con el máximo de convivencia o socialización. La sociedad, a la vez, competitiva y cooperativa, fundada en reglas racionales de determinación, estaría así, según Kant, inscrita en el oculto propósito de la naturaleza con respecto a nuestra especie: «Así, una sociedad en que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irris-

⁷ *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kants Werke*, pr. 4, ob. cit., VIII, 21.

⁸ *Ibid.*, VIII, 20-21.

tible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana»⁹.

En esta doble tendencia, contraria y a veces complementaria, acontece, a mi juicio, con anterioridad a una elaboración ideológica expresa, la apertura originaria del espacio político en dos direcciones capitales: derecha e izquierda, según la tendencia que se prime y se quiera hacer prevalente. Desde un punto de vista antropológico estructural, antes que ideológico, la derecha significa, a mi juicio, la primacía del elemento competitivo de la libre afirmación y confrontación en la relación social; la izquierda, en cambio, en sentido contrario, la supremacía del sentido socializador y pacificador. Estas caracterizaciones no pretenden tener todavía un sentido ético, conforme a una elaboración ideológica, sino estrictamente psicológico. Se diría que la emoción afectiva de izquierdas, en sentido primario, es decir, con anterioridad al sentimiento reflexivo moral de solidaridad, es básicamente simpatética con respecto al otro, a quien ve en su acepción de semejante, ya sea desde el punto de vista sensible o pasional (izquierda romántica) o del racional (izquierda ilustrada). En cambio, la emoción afectiva en la derecha es la egotista en la prosecución del propio interés y el cultivo de la esfera del propio yo¹⁰. Si se quiere hablar de una cultura de derechas y de izquierdas —cultura en un sentido integral, y no meramente político—, creo que habría que remitirse, en última instancia, a la base primaria de estos sentimientos —la simpatía y el interés—, todavía premorales, pues la simpatía no es moral si no se universaliza, como tampoco lo es el interés si no se refrena y personaliza en el «amor propio de sí» (*filautía*) —sentimientos que determinan un sentido de la existencia, esto es, un modo de habérselas con el otro yo y con el mundo, y hasta consigo mismo, radicalmente distinto: sentido de pertenencia a lo común, en la izquierda y, por tanto, básicamente de comunidad, y en la derecha, a *sensu contrario*, sentido de autopertenencia y, por tanto, de individualidad, o, lo que es lo mismo, de aislamiento e independencia con respecto a cualquier vínculo comunitario¹¹. Ambas tendencias pueden llegar a

⁹ Ibíd., pr. 5, VIII, 22.

¹⁰ Empleo el calificativo de «egotista», en vez de «egoísta», que ya encierra una calificación moral.

¹¹ Creo que una caracterización en términos de las dos tendencias antagonistas, formuladas por Kant, es más verosímil y razonable que la caracterización de cultura de derechas o de izquierdas por cualquier otro factor natural, como el sexual, según propone Pedro Caba, al identificar arbitrariamente la izquierda con lo femenino y la derecha con lo masculino, o bien por el disposicional, la derecha con lo lógico y la izquierda con la fantasía y la afectividad, como señala el mismo autor, lo que le lleva a la curiosa y estrafalaria conclusión de que «todo gran artista de la palabra es de izquierdas intelectual, pues ya es izquierdismo el uso de la metáfora, la imagen verbal, frente a la palabra conceptual y lógico-científica» (*La izquierda y la derecha en el hombre y la cultura*, ob. cit., 155. Véase lo relativo a estas contraposiciones en páginas 137-156 y 176-179 de la misma obra.

una contradicción destructiva si no logran estabilizarse o equilibrarse en la dialéctica del reconocimiento recíproco, que implica reconocerse como iguales —sin destruir ni absorber la diferencia.

1.2. *Libertad y autoridad*

Ahora bien, cualquiera que sea el sentido de la orientación de las libertades, ya sea competitivo o bien cooperante, o ambos a la vez en un genero mixto —la *discordia concors* o la *concordia discors*— produce en su ejercicio, conforme a la segunda necesidad (pues el hombre tiene que conducir o regir su vida), reglas o principios de determinación racional de las libertades —el derecho— que para hacerse valer requieren concentrar y monopolizar el poder. Surge así una segunda bipolarización del espacio político en el eje vertical «arriba/abajo», conforme a un principio subjetivo de diferenciación, en el sentimiento de respeto, que puede dirigirse a sí mismo o a la majestad de la ley. En primer caso, el respeto a sí mismo entraña una exaltación de la libertad subjetiva, como quiera que se entienda ésta, y del fuero interior de la conciencia sobre cualquier otra instancia, que se siente como heterónoma o advenediza. El sujeto siente el poder ligado a la conciencia de sí, a la experiencia de su fuerza y creatividad. La autocracia, o libre disposición de sí como singular, le lleva a la negación de toda esfera de poder (*krátos*) que implique un límite o constricción a su espontaneidad. No es tanto el sentimiento de la propia dignidad del yo cuanto de su potencial infinitud. Pero cabe, a la inversa, el sentimiento de la insuficiencia y la precariedad del yo, de su limitación ontológica, a una con la dependencia de una fuerza matriz y nutricia, que dispensa la vida y la muerte, la fortuna y el infortunio. Es, dicho sea sumariamente, el sentimiento religioso. Esta fuerza constituye el poder por antonomasia, que es así, por su propia índole, de prosapia divina, absoluto e indivisible. Las culturas más antiguas de matriz mítica o bien metafísico/religiosa identifican este poder sustentante con el fundamento (*arché*) del orden del mundo y la ley (*nómos*). De ahí que la proyección de este sentimiento del poder en el orden político haya producido la teocracia, convicción la más primitiva e inmediata sobre la naturaleza del poder. Conforme a ella, el poder político estaría justificado en su progenie o derivación del poder sagrado ordenador del mundo. El problema reside en el modo de entender esta derivación. La progresiva secularización en este punto, específica de la cultura de Occidente, quizá debido a su más viva e intensa conciencia de la libertad, ha entendido, a partir de la Baja Edad Media, que esta derivación se lleva a cabo a través de las conciencias individuales, en cuanto participan en el poder soberano de Dios, y, a la postre del pueblo, convertido, por tanto, en sujeto de decisión. Se había invertido así la relación tradicional entre el poder y la libertad. En lo sucesivo, el sujeto autónomo no reconocerá otro poder que aquel que pueda sentir como

expresión y objetivación de sí mismo, aquel en que pueda reconocerse. De esta forma, el contrato social, en sus diversas formas o modalidades, se convertía, en la Edad Moderna, en la nueva clave legitimadora del poder. No era preciso que tal pacto originario hubiera de hecho acontecido. Bastaba, piensa Kant, con admitirlo como una idea regulativa del espacio político:

Se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública¹².

Parecería, pues, que con este planteamiento desaparece la tensión constitutiva en el espacio político entre el poder y la libertad. Sin embargo, lejos de ser así, el nuevo poder, fruto del pacto social, se robustecía y confirmaba en la medida en que quedaba como la única instancia de lo universal, reteniendo para sí la unicidad e incondicionalidad soberana del poder absoluto. La ley democrática, precisamente por ser expresión de la voluntad común, reclamaba para sí la excelencia y dignidad sagradas del poder. Era el Estado como una instancia ética universal, dotada de poder soberano para hacer violencia contra cualquier voluntad subjetiva, que quisiera prevalecer contra la universalidad de la ley. La autocracia del individuo singular no puede reposar exclusivamente sobre sí misma, sobre el derecho originario de su voluntad subjetiva, pues ésta, en cuanto sometida a intereses e inclinaciones empíricos, puede errar en su juicio o desfallecer en su resolución moral. Como acertó a decirlo severamente Kant, en frase que escandaliza a los beatos de la autarquía, «el hombre es un *animal* que, cuando vive entre los de su especie, *necesita* un señor». Por muy dura que pueda sonar esta sentencia a los oídos modernos, no le faltaban al viejo Kant muy graves razones: «pues, aun cuando como criatura racional desea una ley que imponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión»¹³.

Este «señor», «que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida», en buena lógica, no puede ser otro que el Estado democrático, pues ningún hombre, por muy excelente que fuera, escapa a la fragilidad de su condición. Hay, pues, una tensión inmanente entre la soberanía de la ley (arriba) y el fuero de la propia conciencia (abajo), pues si toda ley ha de brotar del pacto soberano de voluntades libres, éstas se encuentran juzga-

¹² «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Kants Werke*, ob. cit., VIII, 297. Hay trad. esp. de R. Rodríguez Aramayo, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pág. 37.

¹³ *Idee*, prin. 6, VIII, 23; trad. cast., 12.

das y sometidas al poder incondicional y único de la Ley. La condición humana se muestra de nuevo aquí como una síntesis dinámica entre libertad y ley, o, en otros términos, entre libertad y autoridad. De ahí que quepa una doble dirección, según se quiera hacer resaltar el origen del poder en la libertad —orientación a la que llamaré autárquica—, o bien, en sentido contrario/complementario, la supeditación de la voluntad subjetiva al universal de la ley y la esfera institucional del poder —orientación estatista o estatocrática. Pero la diferenciación de orientaciones no presupone en modo alguno su desconexión o separación. Sin contar con la corrección de la tendencia opuesta, cada una de ellas se pervierte en su aislamiento. Una libertad omnímoda sin institucionalización legal del comportamiento o se vuelve irreal o ilusoria, sin acertar a realizarse y dar continuidad y estabilidad a sus actos, o se vuelve loca por no contar con el límite y contrapunto de su poder. De modo que, a la postre, tan abstracta es la voluntad general que se segrega y autonomiza institucionalmente del juego efectivo de fuerzas de las voluntades singulares como la voluntad subjetiva que se aísla o se enfrenta a la voluntad general. El respeto a sí mismo, en cuanto libertad, y la veneración al poder de la ley determinan, pues, una dialéctica incesante que atraviesa toda la historia de la cultura. A propósito de esta dialéctica, asegura Salvador Madariaga: «el orden podría definirse como el equilibrio entre la libertad y la autoridad. Si la libertad prevalece sobre la autoridad, la sociedad cae en anarquía. Si el polo autoritario prevalece sobre el liberal, el individuo cae en la esclavitud»¹⁴.

1.3. *Tradición y utopía*

Ahora bien, si tomamos en consideración, además del espacio, el tiempo, surge una tercera dialéctica, que concierne al eje transversal del espacio político, el relativo a la determinación interna de la acción en su sentido y valor. Decía antes que la acción social tiene que ser una acción significativa, esto es, no sólo orientada hacia el otro, sino intencionalmente referida a un sistema de valor/creencia. En la medida en que se propone satisfacer necesidades, promover intereses, alcanzar determinados fines, conseguir ciertos bienes o realizar determinados valores, tiene que estar interpretada ideológicamente. Tomo aquí la palabra «ideología» no en el sentido marxista de la «falsa conciencia» mistificadora o simuladora, que es tan sólo un caso peculiar de legitimación del poder, sino en el funcional de la caracterización simbólica de un grupo social a la hora de intervenir como actor en la vida pública. La función básica de la ideología, como ha mostrado Paul Ricoeur, es la de integración, procurándole a un grupo

¹⁴ *Anarquía o jerarquía*, Madrid, Aguilar, 1936, pág. 96.

social la identidad simbólica necesaria para mantenerse como tal grupo. «Por consiguiente, la función de las ideologías es servir de elemento de transmisión a la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural del acontecimiento fundador devenga objeto de creencia del grupo entero»¹⁵. Ahora bien, cualquiera que sea el sistema ideológico concreto por el que se especifique la acción, caben formalmente dos orientaciones básicas últimas: la de apelar a tradiciones consagradas como matriz semántica y axiológica, o la de apelar a ideales últimos de la vida buena. En otros términos, o justificar la acción por razón de su origen, de su ascendencia (e inserción en una comunidad de vida), o por razón de su fin último, de su orientación ideal. El eje transversal del espacio político proyecta así la diada «delante/detrás», tradición o utopía, como los dos polos opuestos del imaginario social¹⁶. Como advierte N. Bobbio, «en el lenguaje político ocupa un lugar muy relevante, además de la metáfora espacial, la temporal, que permite distinguir a los innovadores de los conservadores, los progresistas de los tradicionalistas, los que miran al sol del porvenir de los que actúan guiados por la inagotable luz que viene del pasado»¹⁷. La comparación es muy certera porque hace justicia tanto a la tradición como al progreso. Aunque, ideológicamente hablando, cada posición relativice la contraria, es innegable, con todo, que, desde el punto de vista estructural, constituyen dos direcciones u orientaciones imprescindibles en la historia. Sin ellas, el presente histórico carece de profundidad y altura; se disuelve en un campo de experiencia que, por faltarle memoria y esperanza, está privado de orientación.

Tradición no significa, en este contexto, la tendencia a basar el principio de la autoridad política, al margen de la legitimación democrática, en la transmisión histórica y mera perduración del poder. En todo caso, éste sería el sentido premoderno y prerreflexivo de tradición como mera herencia cuasibiológica. El conservadurismo pre- y antidemocrático (De Bonald, De Maistre o Donoso Cortés) entendió la tradición como una herencia moral, conservada en comunidades de vida, cuya infalibilidad no sólo escapaba a toda revisión crítica, sino que se instituía, a la vez, en único fundamento de la vida social. No hablo de esta

¹⁵ «L'ideologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social», en *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, París, Du Seuil, 1986, pág. 385.

¹⁶ Prefiero la contraposición «tradición/utopía» a la de «tradición/emancipación» (Cofrancesco), entre otras razones, como ha mostrado N. Bobbio, porque «el opuesto de tradición debería ser, no ya emancipación, sino innovación. Y, recíprocamente, el opuesto de emancipación debería ser no ya tradición o conservación sino orden impuesto desde lo alto» (*Derecha e izquierda*, ob. cit., 120). Ciertamente, la emancipación tendría sentido frente a la tradición si ésta implica un orden heredado y heterónomo, que no siempre es el caso, y se la vincula a un principio político autoritario. Esto ha sido habitual, sin duda, a lo largo de la historia, pero las premisas se modifican sustancialmente desde la revolución burguesa. Por lo demás, los movimientos emancipatorios van unidos a exigencias ideales, que suelen expresarse mediante la función utópica.

¹⁷ *Derecha e izquierda*, ob. cit., 96.

tradición, ideológicamente esclerosada, al igual que con el título de utopía tampoco me refiero a una ensoñación dogmática, acrítica, de la vida social, una antitradición, en cuyo nombre se pudiera hacer violencia a la conciencia subjetiva. Éstas son patologías que no deben suplantar los usos funcionalmente sanos de la una y la otra. Tradición y utopía designan aquí, estructuralmente, dos direcciones u orientaciones temporales, en el sentido en que hablaba Ortega de la dimensión etimológica y utópica de la vida humana, en cuanto es el hombre, por modo constitutivo, un animal de raíces, perteneciente a una comunidad de vida, pero, a la vez, un animal de aspiraciones o pretensiones que exceden, por su idealidad, el tiempo y los límites de la finitud. Ciertamente, la tradición posee una autoridad, y es inconcebible sin ella, sin el reconocimiento de un canon de valor, de una experiencia acrisolada de la vida buena. Como advierte H. G. Gadamer, la autoridad no reposa sobre la obediencia, sobre un «acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento»¹⁸ de los valores inherentes a una forma de vida. La adhesión a la tradición descansa en la convicción subjetiva que se deriva de la participación en una experiencia histórica de valor. Pero esto no significa que esta autoridad, que concierne al orden de la convicción interna, tenga que convertirse, por el mero hecho de ser tradición, y más aún en la sociedad pluralista moderna, en criterio legitimador de la autoridad política. La autoridad de la tradición no implica de suyo exclusión de la autoridad de la razón, como creía el racionalismo ilustrado. No está excluido por principio que la tradición «pueda ser también una fuente de verdad —precisa Gadamer—, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad»¹⁹; más aún, que la tradición sea un sedimento de experiencias valiosas, que en determinados órdenes de la vida, en las costumbres y las creencias, favorezca el juicio propiamente moral. Porque no hay juicio moral sin experiencia moral, y ésta se adquiere en el seno de una tradición de vida. El racionalismo, al erigir al entendimiento reflexivo en canon único del juicio moral, desarraigó al hombre de la placenta valorativa de las tradiciones y condenó a éstas a un amasijo de prejuicios sin justificación, pero con tan estricta y severa aduana se condenó él mismo a permanecer en un formalismo seco y abstracto o a disolverse en un estéril criticismo. Por otra parte, asumir la tradición no significa renunciar al propio juicio. Por citar de nuevo a Gadamer:

Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo está ya dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los

¹⁸ *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 347

¹⁹ *Ibíd.*, 346

cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí²⁰.

Me refiero, pues, a la tradición viva, capaz de autorreflexión sobre sí misma y de confrontarse con la experiencia del presente; no a la tradición fosilizada como un fetiche, sino a la que está en trance de porvenir. Ciertamente, no siempre la tradición se ha entendido de esta manera en la esfera política, y desde el tradicionalismo ha sido frecuente vincularla a un tipo de verdad²¹ o de dogma que reclama, por su dignidad y excelencia, un derecho absoluto a su acatamiento. Ésta es la tradición esclerosada de todo fundamentalismo. Decía Ortega que el reaccionario es aquel que es incapaz de «mantener vivo el pasado»²². Por el contrario, quien vive de veras una tradición se encuentra en permanente disposición para recrearla y renovarla conforme a nuevas coyunturas y exigencias. En tal sentido, dinámicamente considerada, la tradición es un factor imprescindible de la conciencia histórica.

Pero frente a la tradición, o las plurales tradiciones, se hace valer la utopía, no menos plural, en dirección contraria/complementaria hacia un horizonte último de valor, que trasciende lo hasta ahora dado en la experiencia histórica y abre a ésta a su consumación. Me refiero, también en este caso, a la función utópica más que a los contenidos utópicos, que son tan variopintos como los ideológicos. Ernst Bloch la ha llamado «conciencia anticipativa», «una función trascendente sin transcendencia... un proceso que, en consecuencia, se encuentra él mismo en la esperanza y en el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a ser, en el sentido de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera»²³. Desde el punto de vista sociológico, «la utopía —precisa Paul Ricoeur— es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran rechazadas por el orden existente. La utopía es el ejercicio de la imaginación por pensar un ‘de otro modo social’»²⁴. Es, pues, la otra cara del imaginario social, la que mira al futuro con una imaginación productiva, que cuestiona y busca conforme a la lógica del deseo, pero fecundada por las

²⁰ *Ibíd.*, 349.

²¹ A. Giddens acentúa en la tradición «la idea de verdad ritual o revelada» en cuanto «origen de la autoridad» (*Más allá de la izquierda y la derecha*, ob. cit., 55) y Cofrancesco subraya, entre sus diversos sentidos, «la asunción ideal de una época axial» (*Apud* N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, ob. cit., 114). Obviamente, en estos sentidos se privilegia la tradición de inspiración religiosa, y no por casualidad el tradicionalismo político ha sido un integrismo religioso, pero con tan estrecho sentido de tradición no se hace justicia, en modo alguno, a la función sustantiva de la tradición en la vida humana, tal como han mostrado la antropología cultural, la hermenéutica gadameriana y el comunitarismo ético.

²² *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, 325.

²³ *El principio esperanza*, trad. esp. de F. González Vicen, Madrid, Aguilar, 1977, I, 135.

²⁴ *Du texte à l'action*, ob. cit., 388.

virtualidades de lo real. En este sentido, lleva a cabo una doble función, crítica y heurística. Significa, a la vez, tanto una crítica y rechazo del presente como una propuesta de alternativa radical a la situación. Más aún, se diría que la alternativa no es más que el negativo del presente, la imagen invertida de lo que se juzga como una inversión de la vida buena. En su pretensión radical e incondicionada, «la utopía quiere ser una escatología realizada»²⁵, la representación de un fin consumativo de la historia. De ahí la violencia que ejerce contra una realidad petrificada, que no se acomoda o contradice abiertamente la exigencia de lo que hace falta.

Ahora bien, para salvar a la utopía del mero ensueño visionario, con su tentación simplificadora y totalitaria, es preciso que la imaginación y el deseo estén animados y traspasados por la razón práctica, puestos a su servicio, proponiendo así ideales morales en que se dejen reconocer, bajo las imágenes desiderativas, exigencias de la razón. Sólo entonces la función crítico/heurística de la utopía se autentifica racionalmente y se vuelve históricamente fecunda. La crítica utópica se afina de este modo en criterios racionales que permitan identificar el estado de penuria y miseria que se sufre, y la represión de potencialidades inherentes a la situación. Y, conjuntamente, la alternativa al estado de cosas dominante puede alumbrar formas de emancipación práctica liberadora. En este sentido, la función utópica, de modo opuesto a la tradición, genera una matriz simbólica capaz de dotar de significación y valor a la acción social. Ahora bien, si la utopía se autentifica como imaginación al servicio de la razón práctica, entonces el ideal utópico resulta ser imagen intuitiva de una idea moral que, en cuanto tal, nunca se deja realizar adecuadamente en el tiempo, como ya advirtió Kant, y permanece así como el límite ideal de una incesante progresión.

La díada tradición y utopía —o mejor, en términos estructurales, función tradicional y función utópica, o bien, dicho en términos ideológicos, conservadurismo y progresismo—, se muestra así como el tercer eje vertebrador del espacio político, en un «detrás» y «delante», conforme al origen o al fin, respectivamente, de una experiencia de sentido y valor, que está en curso histórico. La conciencia histórica necesita de esta oposición y conflicto entre tradición y utopía para mantener el presente como un campo abierto de experiencias.

2. LA INCONGRUENCIA DE LOS EJES TOPOLÓGICOS

Si consideramos ahora en su conjunto los tres ejes articuladores de la topología política que se acaba de esbozar, pueden extraerse por modo intuitivo algunas conclusiones:

²⁵ *Ibíd.*, 389.

1) En primer lugar, que se trata de una oposición funcional dinámica, no estática, que permite que el conflicto entre las diádas sea productivo de conciencia. La mera antinomia es paralizadora. Si cada una de las partes se afirma como un todo y excluye radicalmente a su antagonista, el conflicto ideológico resulta ser entonces una guerra de destrucción. En la oposición funcional, en cambio, cada parte se sabe contraria pero también relativa y relacional a la otra, y no puede, por tanto, ignorar a su opuesta ni perseguir sensatamente su eliminación. Se trata más bien de un juego de contrastes, de oposiciones y tensiones, que renueva y promueve incesantemente la vida social. Tampoco puede hablarse de una oposición dialéctica en sentido estricto, pues ninguna parte de la diada equivale a una negación determinada de la otra, ni puede, por lo demás, haber mediación entre ellas ni alcanzar una síntesis superior. Éste es el error de una tercera posición superadora. La analogía con las partes o regiones del espacio ayuda a comprender que la diferencia es funcional e irreductible. Más que el esquema dialéctico hegeliano, habría que aplicar aquí el esquema kantiano de la oposición real de magnitudes o fuerzas que atraviesa el universo físico, y a cuya semejanza podemos entender productivamente los conflictos del mundo social. Las fuerzas, en su vivo intercambio, producen resultantes y variantes sin llegar a reabsorberse una en otra, si son de signo contrario. De modo análogo, entre las diádas mencionadas, no cabe síntesis dialéctica, sino tensión productiva, que obliga a cada parte a aguzar y extremar sus motivos y razones cuando la otra se hace hegemónica. El conflicto nunca cesa, pero va generando en su desarrollo niveles más altos y refinados de diferenciación.

La oposición funcional misma garantiza que las partes no se suelten o aislen, no desconozcan aquello a lo que se oponen, pero, a la vez, aquello en lo que se apoyan y sostienen en su contraposición. El aislamiento de las partes de la diada las absolutiza y pervierte. No es difícil imaginar lo que ocurre cuando una de estas fuerzas intenta prevalecer absolutamente sobre su contraria, negándole su derecho a la existencia. El totalitarismo, en cualquiera de sus formas, es el efecto inmediato de tal absolutización. Por el contrario, la democracia significa, desde un punto de vista funcional, el régimen que garantiza un equilibrio dinámico entre ambas tendencias y, por tanto, una oposición de máxima productividad social.

2) En segundo lugar, la oposición funcional implica una cierta «indeterminación ideológica», de modo que si se atiende o pone el énfasis en los derechos o las razones que asisten a una parte, se desatienden, por lo mismo, o desenfocan los de la parte contraria. Esta indeterminación explica cierta opacidad o falta de reflexividad en las ideologías contendientes. No cabe, a la vez y con la misma intensidad, subrayar el factor de la competencia y el de la cooperación en el eje horizontal de la diada «derecha/izquierda», o bien la autoridad y la libertad en el vertical, o, finalmente, tradición y utopía en el transversal. El énfasis en lo uno se hace a costa de lo otro. La mirada ideológica —esto es, aquella

que está socialmente situada, y vinculada por tanto, o trabada, al decir de Karl Mannheim, por las condiciones inherentes a su situación— no puede ver lo uno y lo otro a la vez sin superarse como tal ideología. Por lo demás, entre lo uno y lo otro no cabe término medio, porque no es posible atender en la misma medida dispares y antagónicas exigencias. No hay «centro», ideológicamente hablando, por mucho que la metáfora espacial permita sugerir un punto intermedio entre ambas tendencias o direcciones. En puridad, el centro representaría el punto cero en que se abren los ejes de coordenadas, y por tanto sería un punto carente de situación, lo que es imposible desde el punto de vista social. Es cierto que entre derecha e izquierda, pongo por caso, y otro tanto cabe decir de las restantes díadas, puede haber situaciones intermedias, de más o menos, más cerca o más lejos de una u otra, pero lo que no cabe es una posición que, de puro céntrica, fuese neutral. Se habla de centro/derecha o centro/izquierda, pero el centro/centro es políticamente una abstracción. Sociológicamente, el centro significa una posición moderada, proclive al pacto y la transacción, enemiga, por tanto, de los excesos. De ahí que, a mi juicio, sea una actitud más que una tendencia ideológica. Esto explica la dificultad de definir ideológicamente una postura de centro, cuando es tan fácil, sin embargo, entender una sensibilidad política centrista por su sentido de la moderación y el compromiso. Políticamente, el centro es siempre un híbrido, un mixto ideológico, y por productiva que sea esta actitud en tiempos de antagonismo social y radicalismo, no puede durar más allá de estas singulares coyunturas.

3) En tercer lugar, no es posible, a mi juicio, la superposición de los tres ejes, como si sus díadas fueran congruentes y equivalentes entre sí. Tomando como referencia el eje horizontal con la díada «derecha e izquierda», y proyectando sobre él el eje vertical de autoridad/libertad, no puede decirse que el autoritarismo sea de derechas, por muy fuerte y frecuente que haya sido en la derecha la tentación autoritaria. Suele identificarse a la derecha con el orden jerárquico, pero esto, que sería válido en una derecha predemocrática, no menos lo sería en una izquierda del mismo signo. La primacía de lo jerárquico es una tendencia pre o anti-democrática, que no puede identificarse *per se* con la diferencia ideológica de derecha e izquierda, so pena de condenar axiológicamente y arrojar fuera de la democracia a una opción determinada. También ha habido autoritarismo de izquierdas, e incluso dictaduras de uno u otro signo, a lo largo de la historia. Tampoco cabe pensar que el estatismo sea una constante histórica de la izquierda. Ciertamente, el Estado ético, con una fuerte vocación intervencionista en todas las esferas de la vida privada, ha sido históricamente un producto ideológico del socialismo, pero encuentra su réplica por la derecha en el Estado confesional. Si se repara en el otro factor de la díada, la libertad, su defensa frente al antiguo régimen absolutista fue cosa del liberalismo, ideología revolucionaria en su tiempo, susceptible de un doble talante, romántico o ilustrado; pero una vez conquistado este nivel histórico liberal/democrático, el libe-

ralismo se ha convertido en patrimonio universal tanto de la derecha como de la izquierda, y también, triste es decirlo, en enemigo común a batir siempre que vuelve, bajo distinto signo, la tentación totalitaria. No es extraño, pues, que el liberalismo fuera, a fin de cuentas, el gran derrotado en nuestra Guerra Civil. Puede darse, en consecuencia, un síndrome liberal tanto en la derecha como en la izquierda. Y extremando aún más las posiciones, cabe un liberalismo de izquierdas, tal el anarquismo, y un libertarismo de derechas, como se anuncia en algunas posiciones políticas de la postmodernidad.

Si de nuevo sobre el primer eje, tomándolo como referencia, se proyecta el tercer eje transversal, que es de índole tempórea, se aprecia de nuevo una incongruencia entre ambos. La tradición o, si se prefiere, la tendencia a primar la pertenencia a una tradición, como matriz de sentido y de valor, no tiene por qué ser intrínsecamente de derechas. Ciertamente, ha solido apelar la derecha a la tradición, a la suya, cuando se ha sentido amenazada por las innovaciones revolucionarias de la izquierda. Es verdad que esto ha sido muy frecuente a lo largo de las dos últimas centurias, pero en la medida en que la izquierda ha forjado su propia tradición y guarda experiencia histórica de la ella, se apresta a defender el Estado de los derechos sociales o el Estado del bienestar contra cualquier intento de reducción. Lo decisivo hoy no es tradición sí o no, como ocurría antaño en la confrontación clásica entre derecha e izquierda, sino el modo de estar o de pertenecer a una tradición, que en la era de la crítica y del pluralismo ya no puede ni debe ser al modo tradicional. «En ciertos aspectos y en algunos contextos —precisa Anthony Giddens— es indudablemente preciso defender hoy las tradiciones aunque no sea a la manera tradicional»²⁶, esto es, apelando a un fundamentalismo de la tradición. Hay prácticas sociales y formas de vida que merecen, en efecto, ser conservadas, en un tiempo en que el mero cambio ha dejado de ser un valor o un índice de progreso, pero siempre de forma abierta y reflexiva, no dogmática ni inercial. A la inversa, no toda crítica emancipatoria ha sido una obra de la izquierda. El liberalismo fue una ideología revolucionaria, la propia de las revoluciones burguesas, específicas de la modernidad, y no fue propiamente de izquierdas a poco que se repare en su postura en derechos civiles o en economía. Suele pensarse que la revolución es de izquierdas en cuanto crítica radical subversiva y transformadora. Y se asocia frecuentemente a la izquierda con la crítica y la innovación frente al conservadurismo de la derecha. No le falta al estereotipo alguna razón histórica. Pero, aparte de que se ha dado una revolución, como la liberal burguesa, cuyos contenidos han sido plenamente asimilables por una ideología convencional de derechas, puede darse, si es que no estamos ya en su inicio, una revolución de derechas, crítica y transformadora de nuestros hábitos de vida cotidiana, impul-

²⁶ *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 57.

sada por la combinación del nuevo poder telemático con la globalización de los procesos económicos. El radicalismo, como bien advierte A. Giddens, es una actitud que ha quedado exenta de adscripciones fijas. Parecía ser de izquierdas, pero tras la quiebra del socialismo real se ha quedado vacante. «Liberado de la relación intrínseca con la izquierda o la derecha, el radicalismo vuelve a su contenido original de audacia: significa estar dispuesto a prever soluciones atrevidas para los problemas sociales y políticos»²⁷. El radicalismo deja de ser, por tanto, sinónimo de utopismo. No es que desaparezca, a mi juicio, la función utópica, pero ya no puede ser concebida por más tiempo al modo de una escatología immanente a la historia, sino como una invención experimental de significados y valores, de formas de vida y costumbres, en el tráfigo incesante de comunicación, con vistas a la creación de espacios sociales más amplios e integradores.

3. SOBRE IGUALDAD Y DESIGUALDAD

¿Desaparece con ello la distinción clásica entre derecha e izquierda? Ante la profunda mutación de las posturas en la coyuntura presente, una izquierda que se ha vuelto perpleja y conservadora, y una derecha vanguardista y experimental, ¿tiene sentido mantener la metáfora espacial, o subsisten criterios suficientes para formular la diferencia? Creo que hay, sin embargo, motivos bastantes que avalan el mantenimiento de la distinción. Hay que atenerse para ello exclusivamente al eje horizontal en que he presentado la díada, eliminando los equívocos derivados de la confusión con los otros ejes. Estoy de acuerdo con N. Bobbio en que en el binomio igualdad y desigualdad está el núcleo de la distinción entre derecha e izquierda. Igualdad como concepto límite, que no pasa por alto las diferencias significativas en el orden de la dotación, la exigencia y el esfuerzo, pero tiende a subvalorarlas o relativizarlas con el fin de ampliar los criterios en que pueda reconocer al otro como mi igual o semejante:

Se puede, pues, llamar correctamente igualitarios a aquellos que, aunque no ignorando que los hombres son tan iguales como desiguales, aprecian mayormente y consideran más importante para una buena convivencia lo que los asemeja; no igualitarios, en cambio, a aquellos que, partiendo del mismo juicio de hecho, aprecian y consideran más importante, para conseguir una buena convivencia, su diversidad²⁸.

El término «diversidad» me parece preferible al de desigualdad, pues no se limita a ser una negación del primero, sino que encierra una cualificación posi-

²⁷ *Más allá de la izquierda y la derecha*, ob. cit., 58.

²⁸ *Derecha e izquierda*, ob. cit., 145-146.

tiva. El igualitarista se fija en lo idéntico, o constante, como elemento decisivo, ya sea la pertenencia al orden sensible/natural —sistema común de necesidades— o al propiamente moral, en cuanto agente racional y libre, y trata de eliminar las causas sociales de una desigualdad sobrevenida injustificable. Hay, pues, un igualitarismo de origen prerromántico, esto es, cordial y sensible, a lo Rousseau, y otro de corte más racionalista ilustrado. De una manera u otra, o en una combinación de ambas, éste es el signo característico de la izquierda. La mentalidad de derechas subraya, por el contrario, el factor de la diferencia o la diversidad, no negando la otra comunidad sensible y racional, pero viendo en ella una dimensión genérica abstracta que palidece ante las diferencias positivas de todo tipo, psicológicas, intelectuales y morales, que especifican en concreto a los individuos. Ciertamente que, al lado de este desigualitarismo, al que podríamos calificar de egotista o liberal, se puede dar, y de hecho se ha dado, otro: el desigualitarismo autoritario, que postula algún tipo de desigualdad esencial²⁹. Pero creer que este desigualitarismo caracteriza intrínsecamente a la derecha es tan erróneo como atribuir a la izquierda un igualitarismo igualmente esencial, ciego para cualquier diferencia o diversidad relevante. Se diría, pues, que la izquierda es más comunitarista, y por ende personalista, pues sustenta la comunicación entre los hombres en la idea de la participación en lo común. La derecha, por su parte, es más individualista, y de ahí que tienda a entender toda comunicación como un intercambio o confrontación de diferencias, que en algunos casos no puede dejar de ser conflictivo. Como indicaba antes, la condición de la «insociable sociabilidad» del hombre, según la fórmula kantiana, se pondera de uno u otro modo según donde se pongan el énfasis.

Me parece, pues, insostenible basar la diferencia derecha/izquierda en la contraposición de libertad/igualdad, pues aparte de tratarse de valores que no son opuestos o exclusivos, antes bien inclusivos, en una cultura democrática la libertad debe quedar a salvo de cualquier apropiación unilateral. ¿Sería sensato negarle a la izquierda una gigantesca contribución a la causa de la libertad y hacer de ésta un patrimonio de la derecha? Pues bien, tan absurdo sería sostener que la derecha, por el hecho de que subraye la diversidad, no reconoce al hombre, en ningún sentido, como semejante. Suele otras veces plantearse la cuestión en situaciones límites, como si, llegado el caso, la izquierda estuviera dispuesta a sacrificar la libertad a la igualdad. Pero, en tal caso, habría que especificar de qué izquierda se habla, pues la democrática en modo alguno se dejaría caer en tan falso dilema. Me inclino a pensar, por el contrario, que el énfasis en lo uno o lo otro —la semejanza o la diferencia— se debe, en última instancia, a dos concepciones distintas de la libertad. La izquierda tiende a pensar la libertad en el sentido kantiano de la autonomía, vinculando libertad y legalidad universal, de modo que,

²⁹ Sobre la distinción de ambos tipos de desigualitarismo, véase la referencia a la tesis de Elisabetta Galeotti en N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, ob. cit., 121-122.

fuera de este vínculo infrangible, todo lo demás sería racionalmente irrelevante e incluso distorsionante. Los intereses y los apetitos quedarían así prejuizados y sancionados, al modo kantiano, como un factor de mistificación y particularización. Es bien sabido que el socialismo ha encontrado en Kant su más acendrado ascendiente; para mí, el más acrisolado y riguroso antes de que el marxismo se inventara una filosofía de la historia, de corte dialéctico hegeliano —el materialismo histórico—, y redujera la razón práctica a un epifenómeno de la evolución científica de la humanidad. No es extraño que esta primacía de la razón teórica o de la presunta ciencia sobre la ética se haya saldado no sólo con un fracaso histórico, sino, lo que aún es más grave, con una bancarrota moral. La derecha, en cambio, suele entender la libertad como espontaneidad de acción no coartada o impedida, con lo que la ley aparece en tanto que fruto de la limitación recíproca de las libertades concurrentes. A partir de este énfasis sobre la creatividad, es lógico que se subrayen aquellas diferencias que especifican y refuerzan la figura concreta de libertad. Por lo demás, en ambos casos, tanto en la derecha como en la izquierda, la libertad tiene un límite que no puede sobrepasar sin degenerar en la arbitrariedad. En la mentalidad de la derecha, el límite lo da la otra libertad, con la que tiene que ser compatible; en la mentalidad de izquierdas, la libertad subjetiva encuentra su límite, fundamentalmente, en la voluntad general como idea moral de lo universal y común. Dicho en otros términos, el esquema limitativo de la libertad acontece para la derecha entre singulares que empíricamente se autolimitan; para la izquierda, entre el singular y lo universal como instancia superior de juicio. Se comprende así que la aporía fundamental de la derecha se dé entre la libertad y el orden, pues sin esta primaria determinación del derecho la libertad subjetiva o se vuelve loca o se torna imposible. En cambio, para la izquierda, la aporía básica se da, o puede darse, entre la libertad y la justicia, pues fuera de la determinación de lo universal común, la libertad puede volverse igualmente loca o irresponsable. En suma, tampoco la libertad puede campar como un derecho incondicionado sin atender a las exigencias de ser recíprocamente limitada o socialmente educada en la disciplina de lo universal. Creo que el liberalismo se tiñe de derechas o de izquierdas, respectivamente, según el modo de resolver en un sentido u otro estas aporías en los casos límites.

¿Significa esto que la diferencia izquierda/derecha se dirime en la primacía, respectivamente, de un impulso moral o de un mero interés? Decía Ortega que se es conservador por instinto y liberal, en cambio, por convicción. Trazar tan rígida e inequívocamente las fronteras en política es bastante expuesto y temerario. ¿No hay también en el liberal un instinto de libertad, de espontaneidad de acción, con anterioridad a la convicción moral propiamente dicha, al igual que en el revolucionario puede haber un instinto o impulso al cambio, a toda costa, cuando la situación resulta insoportable? En la política opera siempre un impulso instintivo, una pasión, como su fuerza impelente. Según el conocido juicio de Emile Durkheim, «el socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura, sino un grito

de dolor y, a veces, de cólera que surge de los hombres que sienten vivamente nuestro malestar colectivo»³⁰. Y análogamente ocurre con otras ideologías, sean de derecha o de izquierda. «Al igual que el socialismo —precisa de nuevo E. Durkheim—, el individualismo es ante todo una pasión que se afirma, a pesar de que eventualmente pueda requerir de la razón argumentos para justificarse». Pero, más tarde o temprano, tiene que justificarse, pues toda ideología concurre en la escena pública como un discurso razonable, capaz de reclamar argumentalmente su aceptación³¹. De ahí que la pasión originaria acabe siendo sobreelevada reflexivamente al orden de la convicción subjetiva razonable. Tengo, pues, grandes reservas cuando se dice que la cultura de izquierdas es de inspiración moral, mientras que la de la derecha se basa exclusivamente en el interés. Aun cuando haya algún motivo para esta distinción, se pasa por alto que tan pronto como una idea, incluso moral, concurre en la esfera política, queriendo prevalecer, necesita forzosamente ser traducida en términos de interés. Sin duda, el socialismo es, a mi juicio, fundamentalmente una idea moral, en sentido kantiano, que privilegia la igualdad y la justicia sobre cualquier interés privado o particular. De ahí que la cultura socialista esté caracterizada por la promoción de hábitos de cooperación social, de solidaridad, de diálogo y de pacificación. Pero, en la medida en que es cultura política, tiene que concurrir en la escena pública y formularse en términos de interés (ya sea de las clases proletarias, de los menos favorecidos, de los débiles o de los marginados, aun cuando se revistan enfáticamente como intereses genéricos o universales), movilizar pasiones y entusiasmos, encarnarse en sujetos colectivos históricos, y proponer metas específicas de la acción social. Y en esta traducción de la idea moral a términos políticos se genera inevitablemente cierta impurificación o degradación del ideal moral. No digamos ya cuando la praxis política concreta hace aparecer, como ocurre en general en toda política, los apetitos específicos del poder. ¿Está ayuna, por el contrario, la cultura de derechas de toda significación moral? No lo creo; entre otras razones, porque ninguna ideología política ha renunciado a una legitimación de índole moral. Aun siendo primariamente la de la derecha una cultura del interés, éste se trasciende culturalmente en interés moral por la individualidad, la libre iniciativa y la creatividad. Más allá de la esfera del egoísmo, aparece así una dimensión a la que prefiero llamar egotista, por estar centrada en la cultura del yo. Egotismo es equivalente a cuidado de sí, en la labra de la propia individualidad. Se me dirá que se trata de una dimensión específica del liberalismo, lo que es, sin duda alguna, verdad, pero, en cualquier caso, sería del liberalismo que ha adoptado la cultura de la derecha, frente al liberalismo de sentido social, más republicano y participativo, de la izquierda. Con-

³⁰ *El socialismo*, ob. cit., pág. 103.

³¹ Sobre el carácter de discurso razonable de la ideología, véase las pertinentes observaciones de A. W. Gouldner, *La dialéctica de la ideología y la sociología*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, págs. 47-52.

secuencia, por lo demás, del postulado egotista sería una cultura de la iniciativa, la diferencia y la competencia, frente al ideal universalista del socialismo.

4. LOS OTROS VECTORES DE LA CULTURA

Quisiera cerrar estas reflexiones relacionando la díada derecha/ izquierda con cuatro vectores fundamentales de la cultura: la religión y la ciencia, la ética y la economía.

4.1. *Religión y ciencia*

Al enfocar la primera relación, surge la cuestión capital del laicismo. En esta palabra clave se resume, a mi juicio, el litigio entre la religión y la ciencia en la época moderna. En el fondo, se trataba de saber cuál de estas dos instancias iba a ser el centro inspirador de la cultura, si la religión y la teología, al modo de la cultura medieval, o la ciencia, conforme a la nueva imagen del mundo con que inauguraba la física-matemática la edad moderna. Era el combate en torno al canon rector de la cultura, si la verdad revelada o la nueva verdad que se abría paso en la investigación del orden natural y la interpretación del hombre desde principios naturales y empíricos:

El credo religioso difiere de la teoría científica —sostiene Bertrand Russell en su libro *Religión y ciencia*— porque pretende encarnar una verdad eterna y absoluta, mientras que la ciencia es siempre provisional... La ciencia favorece así el abandono de la investigación de la verdad absoluta, y la sustitución de ella por lo que puede llamarse verdad técnica, categoría de verdad que corresponde a toda teoría que pueda emplearse con éxito en invenciones y en la predicción del futuro³².

El principio de inmanencia, específico de la filosofía moderna, aliado con el nuevo espíritu científico, iba a provocar un intenso movimiento de secularización de la cultura, liberándola de su radicación en la teología y de su tutela por la administración eclesiástica. Entiendo por 'laicismo' la plena autonomía de la cultura secular con respecto a la fe positiva o revelada, y, consecuentemente, la emancipación del orden civil de la autoridad y la potestad religiosas. Laicismo no es, sin más, ateísmo, aunque pudiera confundirse con él en épocas de extrema beligerancia en el orden religioso. El laicismo no comporta tampoco, pese a que esto ha sido muy frecuente, una actitud negativa o destructiva de los

³² *Religión y ciencia*, México, FCE, 1973, pág. 14.

valores religiosos. El laicismo es, simplemente, la proclamación de la autonomía del orden temporal como una esfera autosuficiente y completa en sus fines. ¿Es laica la izquierda?, ¿es confesional la derecha? Intrínsecamente, no, pero históricamente lo han sido por mucho tiempo. El hecho de que el tradicionalismo se negara a admitir la autonomía de lo temporal en nombre de una verdad absoluta e imperecedera, que no puede ser juzgada por el siglo, y, en sentido contrario, el progresismo se amparara en la ciencia para defender una imagen evolutiva de la historia, tendente a la plena realización secular del mundo humano, al margen de la trascendencia religiosa, prueban que el laicismo determinaba en un sentido u otro sus respectivas posiciones. «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología», decía Proudhon, en frase con que abre Donoso Cortés su ensayo, de 1851, *Sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Basta evocar los nombres de Donoso Cortés y Pí y Margall, en los comienzos de la España contemporánea, para hacerse cargo de la magnitud del combate por el laicismo. En 1854 replicaba Pí y Margall con su *Reacción y revolución*, en términos radicalmente laicistas y ateos, a los planteamientos tradicionalistas de Donoso. Al menos para ellos estaba claro que en el fondo de todo problema político latía una cuestión religiosa.

Pero no es preciso remontarse tan lejos. No hace aún dos décadas que el profesor Laponce sostenía que «la distinción entre derecha e izquierda se resuelve en última instancia en la distinción entre lo sagrado y lo profano, dentro de la cual encuentran su lugar otras diferencias, como aquella que existen entre orden jerárquico y orden igualitario»³³. Más allá de esta confrontación, en términos tan rotundos y extremosos, y que, por lo mismo no puede servir de canon, parece claro que, por lo general, la derecha se ha inclinado a la defensa de una tradición de valor que era de fondo religioso, mientras que la izquierda, en sentido contrario, a la experimentación de un nuevo horizonte de valor en nombre de una filosofía inmanentista de la historia o de sus apuestas utópicas. El socialismo ha solido verse a sí mismo como la culminación de todos los movimientos emancipatorios de la modernidad³⁴. Era el tiempo en que se creía, con los neokantianos, que el socialismo vendría como fruto de la conjunción de la ciencia y la ética en la conciencia ilustrada del hombre. El tradicionalismo, a su vez, defendía su jerarquía de valores objetivos e inmutables sobre la experiencia de la crisis del humanismo³⁵. De nuevo aquí se impone la evocación de Fernando de los Ríos y Ramiro de Maeztu, respectivamente, en la escena espa-

³³ Me refiero al libro *Left and right. The topography of political perceptions*, al que recensionaria N. Bobbio en *Derecha e izquierda*, ob. cit., 108.

³⁴ Esta es la tesis capital de Fernando de los Ríos en su obra *El sentido humanista del socialismo*, en *Obras Completas*, tomo II, Barcelona, Anthropos, 1997.

³⁵ Tal es el caso de Ramiro de Maeztu en su *Crisis del humanismo*, en *Obra de Ramiro de Maeztu*, Madrid, Editora Nacional, 1974.

ñola. En este sentido, creo que la cultura de izquierdas ha sido, por lo general³⁶, metódicamente racionalista o empirista, aunque más lo primero que lo segundo, como convenía a una posición que se atenía a postulados naturalistas acerca del hombre y del mundo social. La cultura de la derecha, en cambio, o era abiertamente confesional o retenía, al menos, una fuerte impronta de moral religiosa tanto en la esfera pública como en la privada. Desde luego, caben excepciones significativas. Ha habido también una izquierda romántica, cordial o sentimental, al igual que un movimiento emancipatorio de inspiración religiosa cristiana como el de Tomás Münzer. Y, paralelamente, cabe un tradicionalismo irreligioso, que reduzca la religión a mero factor de cohesión social y orden político, como en el pensamiento de Ch. Maurras (en España, estaría muy próximo a esta postura Ángel Ganivet), y un antiigualitarismo abiertamente antirreligioso, como el de Nietzsche³⁷.

Ahora bien, desde la plena asimilación del principio liberal de la conciencia tanto en la esfera política como en la religiosa (en esta segunda, con motivo del Vaticano II), la religión ha dejado de ser un factor determinante, incluso en España, de la vida política. La secularización ha tendido o bien a reducir lo religioso a la esfera privada, o bien a dotarlo de los derechos civiles correspondientes a cualquier otra visión de mundo o ideología. Simultáneamente, se han producido dos hechos de extraordinaria importancia en el cultura secular: por un lado, el reconocimiento de la neutralidad de la ciencia, o su agnosticismo metodológico, en cuestiones que conciernen a la vida religiosa y el mundo de la fe; por otro, y paralelamente, el reconocimiento de que la trascendencia de la fe implica, en última instancia, su independencia con respecto a cualquier ideología política. Una ciencia consciente de sus propios límites y una religión liberal permiten hoy librar a la diferenciación de derecha e izquierda de la angosta tesitura en que la situó el laicismo.

4.2. *Ética y economía*

No puede decirse lo mismo de la relación de esta díada con respecto a la ética y a la economía. Ambas aparecían en la cultura moderna como dos dimensiones paralelas y, a la vez, enfrentadas, relativas a esferas contra-

³⁶ Insisto en lo de «por lo general», porque en este terreno no caben afirmaciones taxativas, sino tan sólo generalizaciones sobre tendencias históricas.

³⁷ «No se puede dejar de reconocer —escribe N. Bobbio— la parte que siempre tuvo el igualitarismo de inspiración religiosa en los movimientos revolucionarios, desde los Niveladores ingleses y los seguidores de Winstanley hasta la Teología de la liberación. Y, viceversa, existe toda una tradición de pensamiento no igualitario, de la cual Nietzsche es la expresión última, que considera el igualitarismo y sus productos políticos, la democracia y el socialismo, como el efecto pernicioso de la predicación cristiana» (*Derecha e izquierda*, ob. cit., 110).

puestas de la vida, la del interés y lo particular, específica de la sociedad civil, y la de lo universal genérico en el orden del Estado. En un memorable pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, celebra Hegel al Estado (*Staatsmacht*) y la riqueza (*Reichtum*), esto es, al poder político y al poder económico, como las dos grandes fuerzas configuradoras del nuevo orden burgués. Y en relación con estos dos poderes analiza las distintas posiciones que puede adoptar la conciencia al enjuiciarlos desde el punto de vista moral. Presenta así Hegel un esbozo fenomenológico de lo que llamaríamos hoy posiciones ideológicas, según el modo de juzgar y de comportarse con respecto a ambos poderes. Adoptando el criterio de que lo bueno es lo igual o idéntico, y lo malo lo no-idéntico o desigual, surgen dos posiciones características: una forma de conciencia encuentra en el Estado el elemento de «su subsistencia en general, pero no de su individualidad como tal», es decir,

encuentra en él, indudablemente, su ser en sí, pero no su ser para sí; más bien encuentra en él (= Estado) el obrar, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal y procura a todos la conciencia de sí mismo. La riqueza es bienestar universal en sí; y si niega algún beneficio y no complace todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos lo singulares y ser donadora con miles de manos³⁸.

Pero cabe un enjuiciamiento inverso, que vea en el Estado lo igual e igualante, el poder realmente universal y racionalizador, mientras que en la riqueza encuentre tan sólo el elemento donde prospera el antagonismo y la desigualdad:

Este poder (= Estado) es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordenan los movimientos singulares del obrar universal... El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia. Por el contrario, con el goce de la riqueza el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia precaria y el goce de sí mismo como una singularidad que es para sí y de la desigualdad con su esencia³⁹.

³⁸ *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, pág. 357; trad. cast. de W. Roces, México, FCE, pág. 295.

³⁹ *Phän.*, 357-8; trad. cast., 295-296.

En este simple apunte, bajo un ropaje un tanto abstruso, se esbozan las dos formas ideológicas características de la modernidad: la de la derecha y la izquierda respectivamente, aunque Hegel prefiera no darles nombre. La derecha acentuando la sociedad civil y los mecanismos de la competencia y la confrontación estimulante, que impulsan la producción de la riqueza y el dinamismo social; y la izquierda, confiando en el papel racionalizador del Estado como esencia ética universal, que preserva y garantiza la cohesión y el bienestar de la sociedad como un todo. Obviamente, ni toda derecha ni toda izquierda caben en este esquema, pero es preciso reconocerle una gran fuerza de caracterización. Como tendencias históricas, la derecha suele postular el Estado mínimo y la sociedad civil al máximo de desarrollo y potenciación, aunque esto no la exime de abogar en ciertas circunstancias por un Estado intervencionista y autoritario; la izquierda, por el contrario, en la medida en que mantiene una concepción ética de Estado, oriunda del hegelianismo, trata de canalizar y ahorrar el dinamismo de la sociedad civil al servicio de la justicia social. Dicho en otros términos, la derecha cree demasiado en el papel regulador del mercado, y la izquierda, a su vez, cree demasiado en el papel integrador del Estado.

¿Significa esto que la izquierda se desentiende de la economía y la deja librada a su suerte? Esto sólo podría decirse del comunismo libertario y utópico. Más bien ocurre lo contrario. Precisamente porque sabe lo mucho y gravemente que condiciona la vida del hombre, la izquierda transfiere el orden económico de la sociedad civil al orden el Estado; esto es, lo saca de manos particulares para encomendarlo a la gestión pública, que debe velar tanto por su eficacia como por su control. Hasta tal punto es esto decisivo que E. Durkheim ve en ello la característica esencial del socialismo. «Se denomina socialismo —dice— toda doctrina que reclame la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que se hallen actualmente difusas, a los centros directivos y conscientes de la sociedad»⁴⁰. Pero, con tal proceder, lejos de plegar la política a la racionalidad económica, trata, por el contrario, de regir lo económico por la razón política, y orientarlo hacia el interés general, cuyo valedor y garante último es el Estado.

Esta diferencia se expresa, consecuentemente, en dos versiones contrapuestas de la política. Extremando el esquematismo, creo que la derecha subordina la política a la economía, mientras que la izquierda, en figura invertida, subordina la política a la moral. De una u otra forma, no se respeta la autonomía del orden político, al concebirlo en función de esferas que, o bien lo condicionan, como la práctica económica, o bien lo trascienden, como el orden moral. En los planteamientos habituales de la derecha, la funcionalidad del subsistema eco-

⁴⁰ *El socialismo*, ob. cit., 115.

nómico es la que manda, con su específica racionalidad sistémica de producción, circulación y consumo de la riqueza. La racionalidad política se pliega incondicionalmente a esta exigencia y trata de servirla, convirtiéndolas en criterios reguladores de su actividad y en fines propios del orden político. La nueva derecha encuentra su mejor aliado en las exigencias que surgen de la globalización de la economía y de una situación de plena competición. De ahí la acusación habitual de la izquierda en el sentido de que la derecha favorece los poderes fácticos; e incluso la tentación, en que cayó el marxismo, de suponer que toda política no es en fondo más que la expresión y el refuerzo ideológico e institucional de un modo de producción. En tal caso, o la izquierda renuncia al Estado, como le ocurrió al marxismo, o intenta salvarlo desde el punto de vista ético, asignándole la función de ordenar el caos de los intereses encontrados e imponer la disciplina de lo universal. De este modo, la racionalidad política se entiende exclusivamente desde las exigencias de la razón práctica, en la medida en que las convierte en criterios reguladores de su actividad, e incluso, a veces, en objetivos de su acción. Ya se deja adivinar la actitud de la derecha, tratando, a la contra, de eximir los objetivos políticos de premisas éticas doctrinarias e interpretándolos exclusivamente desde necesidades y exigencias económicas. Si la política es un capítulo de la ética aplicada, se vuelve doctrinaria y utópica. Pero, inversamente, si es tan sólo un capítulo de la eficacia económica, se puede volver subsidiaria y cínica.

4.3. *Conclusión*

En esta intersección de los tres órdenes —el económico, el político y el ético—, se alimenta, a mi juicio, el litigio inacabable de las ideologías. Y es que no hay una fórmula unívoca que garantice la resolución política de los complejos problemas sociales derivados del sistema de necesidades y trabajo que es toda sociedad civil. Podemos concebir una racionalidad específica de lo político en el intento de acordar el funcionamiento del sistema tecnoeconómico, en su propia racionalidad específica, con el sistema de creencias y valores, de formas de vida, que definen a una comunidad histórica determinada, en orden a asegurar su convivencia y perduración⁴¹. Pero este acuerdo de ambas exigencias es lo realmente problemático, y donde la política tiene que repartir sus acentos, sus preferencias y prioridades, en atención a un orden u otro, el

⁴¹ Es la conclusión a la que llega Paul Ricoeur a partir del análisis de la política en Hannah Arendt y Eric Weil; «la función razonable del Estado es finalmente conciliar dos racionalidades: lo racional tecnoeconómico y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres. El Estado es entonces la síntesis de lo racional y lo histórico, de lo eficaz y lo justo» («Ethique et politique», en *Du texte à l'action*, ob. cit., 400).

económico o el ético. ¿Cómo realizar valores morales en el medio o elemento de la vida social, tan fuertemente condicionada por la economía? Éste es el problema matriz de toda praxis política. Para él no hay ninguna respuesta unívoca que pueda aspirar al rigor y la exactitud de una ciencia. De ahí que, en última instancia, la política sea siempre un híbrido de ciencia social y de arte prudencial.

La ética pública constitucional*

Pudiera parecer, a primera vista, un despropósito, tanto desde el punto de vista ético como jurídico, una lectura de la Constitución española de 1978 en clave moral o de contenido de valor. En efecto, desde una conciencia ética rigurosa, la exigencia moral se dirige al individuo, en su unicidad y soledad, reclamándole una actuación totalmente desinteresada, por mor del deber, en sentido kantiano, con exclusión de cualquier móvil sensible. Desde este presupuesto, podría sospecharse si acaso la institucionalización de la moral, esto es, su inserción en un texto jurídico, no acarrea su desnaturalización, pues tal contenido comienza entonces a ser operativo o efectivo en un plano jurídico positivo, mediante la coacción política y la presión social. Paralelamente, desde una teoría pura del derecho, tipo Kelsen, el ordenamiento jurídico, en cuanto pura expresión de la voluntad del sujeto del poder, es un sistema dinámico de normas, exento de anclaje en un orden normativo axiológico. Sobre esta base podría alegarse, como ha hecho C. Schmitt, que la intromisión en el texto constitucional de contenidos materiales de valor atenta contra la neutralidad axiológica del Estado legislativo parlamentario y amenaza con su degeneración en Estado ético, beligerante y supervisor.

Como puede apreciarse, el formalismo moral y el formalismo jurídico parecen darse la mano y hacerse recíprocamente el juego. Sin embargo, la incapacidad del primero para abrirse y concretarse en contenidos y la cerrazón del segundo a la instancia del juicio moral prueban que desde estas posiciones extremas y unilaterales es muy difícil hacerse cargo de la realidad política. Ésta constituye una esfera de intersección entre lo ético y lo jurídico, el valor moral y la norma positiva, pues hay política cuando se traducen ideales de vida, que implican creencias y valoraciones, en tareas y acciones intersubjetivas pública-

* Publicado bajo el título «Una lectura moral de la Constitución», en *La Constitución veinte años después, Papeles y Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1998, págs. 113-125.

mente sancionadas, o dicho a la inversa, cuando se realiza un proyecto común de convivencia, al que en ningún modo puede ser ajena la convicción de lo que se estima bueno o conveniente para la vida en común. Sin esta necesaria mediación entre lo ético y lo jurídico, la política se descoyunta en mero voluntarismo moral, incapaz de hacerse valer públicamente, o en mero positivismo jurídico, igualmente impotente para hacerse reconocer y respetar por la conciencia moral autónoma. La política utópica de las convicciones integrales o la «*Realpolitik*» del cálculo de fuerzas monopolizan el espacio político con el rigorismo respectivo de la norma ideal o del interés prepotente.

Por lo demás, ni la norma constitucional más estrictamente formalista ha podido prescindir de un núcleo axiológico que le sirva, cuando menos, de inspiración. Y es que una Constitución no es sólo un instrumento jurídico de identificación, legitimación y organización del poder, sino también una forma de vida, —constitución aquí en afinidad con el sentido fuerte biológico estructural—, con su *étos* propio, en que se recogen las convicciones y valores vigentes en una sociedad, imprescindibles para fraguar un proyecto de convivencia. Toda Constitución presupone así una moral cívica y una ética política. Esta, como ha mostrado José Luis Aranguren, no se da sólo en el plano de la alteridad, «relación personal de cada hombre con el *altero* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo», sino también en el de la «aliedad» o «relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político social, hoy cada vez más técnico económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los otros hombres, y yo entre ellos, como un conjunto de *alii*»¹. Este movimiento de institucionalización de la ética en la política, es decir, de progresivo traspaso de valores morales al plano institucional de la aliedad, no empece, antes bien reclama, según el mismo autor, el movimiento de progresiva interiorización moral de valores públicamente sancionados, con el fin de formar la conciencia moral autónoma del ciudadano. En este estrato axiológico básico de la Constitución española, ya puesto de manifiesto por otros autores², quisiera centrar hoy mi análisis.

En una primera aproximación al texto constitucional sorprende el rango y densidad de este núcleo axiológico. Se adelanta explícitamente en el artículo primero, en que se proclaman los valores superiores, que deben configurar el Estado social y democrático de derecho —«la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político»—; se especifica y desarrolla en el título I, referente a los derechos y deberes fundamentales (arts. 14 al 38) y no faltan referencias a él en los otros títulos, como el verdadero oriente de la conciencia moral y jurídica,

¹ *Ética y política*, en *Obras Completas*, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, III, 88.

² A. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1984; G. Peces-Barba, *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984 y A. Garrarena Morales, *El Estado español como Estado social y democrático de derecho*, Madrid, Tecnos, 1984.

incorporada al texto. No se trata, por tanto, de una mera declaración programática o de una simple explicitación de motivos, sino de una «norma fundamental» con un carácter prescriptivo explícito. Como ha escrito G. Peces-Barba al respecto, «en la forma en que son situados en el número uno de ese artículo no tienen precedente en el Derecho histórico español ni en el Derecho comparado. Son los cuatro faros que guían, explican e interpretan la voluntad del legislador constituyente, y punto de partida de todo el resto del ordenamiento jurídico»³.

Desde este punto de vista, en comparación con las Constituciones europeas, mucho más sobrias en este sentido, la Constitución española de 1978 bien pudiera parecer una Constitución doctrinaria por su amplio y denso contenido axiológico.

1. EL TRIPLE LITIGIO HISTÓRICO

Creo que este hecho, hasta cierto punto anómalo, se alcanza a comprender desde la función histórica, verdaderamente fundacional, que ha querido cumplir la Carta Magna. Decía Miguel de Unamuno, haciéndose eco de ideas de Renán, que un pueblo consiste en un pacto inmanente, «hondamente libre, esto es, aceptado con verdadera libertad, la que nace de la comprensión viva de lo necesario». Tal pacto, que ha de ser revalidado cada día, viene a expresar la sustancia ética de la comunidad, el sistema de valor/creencia y los hábitos morales, que sustentan su forma de vida en común. Pero esta Constitución histórica, no escrita, al modo romántico, tiene que hacerse explícita, esto es, escrita y sellada, ratificada, como expresión inequívoca de la voluntad y el comprometimiento de vivir en común, cuando una profunda crisis histórica, llámese revolución o guerra civil, ha conmovido el sedimento de las creencias colectivas y éstas requieren de nueva formulación. Este es el caso de España. Toda la historia constitucional española del siglo XIX fue el empeño por fraguar un compromiso histórico entre tradición y modernidad, que sirviera de base a un moderno Estado de derecho. Tras la quiebra cruenta de la convivencia en la Guerra Civil de 1936 y la desaparición del Estado autoritario con que se alzaron los vencedores, era inexcusable que la transición democrática fraguara el pacto o compromiso histórico, que pusiera realmente fin a casi medio siglo de discordias. Esta ha sido la misión histórica de la Constitución de 1978. En cuanto acto expreso de reconciliación nacional tenía por fuerza que hablar un lenguaje moral, en que quedaran trascendidas las posiciones unilaterales en una actitud comprensiva e integradora. La hipertrofia del núcleo axiológico de la Constitución responde, a mi juicio, a la exigencia histórica de explicitar una voluntad de concordia, de paz civil, asen-

³ *Los valores superiores*, ob. cit., 17.

tada sobre la libertad y la justicia, como sus valores supremos. Se pudo haber optado en tal coyuntura por una fórmula funcional, muy sobria en sus referencias valorativas, pero a la postre habría traducido la debilidad del pacto histórico. De ahí que el legislador constituyente prefiriera establecer los «mínima moralía» de una conciencia ética política a la altura de las circunstancias —la necesidad de fundar una época de reconciliación— y al nivel de nuestro tiempo.

El carácter único, excepcional y ejemplar, de la Constitución de 1978 es que ha venido a poner fin a la perniciosa dialéctica histórica de las dos Españas —la tradicional y la progresista, la integrista y la laica, la socialmente conservadora y la revolucionaria—, pares antinómicos que han polarizado en la época moderna la vida del país, de un modo drástico, en torno a alternativas unilaterales, exclusivas y excluyentes, de entender y organizar la convivencia. El llamado problema de España no lo ha sido tanto de identidad cultural cuanto de convivencia, es decir, de integración del pluralismo ideológico específico de la edad moderna, y, a la vez, de vertebración social e institucional del país. El antagonismo cultural de las dos Españas estaba cruzado por el más crudo antagonismo social de la España de la miseria frente a la España del privilegio, que encontraba en aquél su expresión simbólico/ideológica. Contemplada a esta luz, la Constitución de 1978, sobre la memoria estremecida de una Guerra Civil para nunca jamás y las traumáticas experiencias de la Dictadura franquista, ha pretendido resolver el problema histórico de España con un pacto ejemplar, en armonización de las posiciones ético-políticas y valorativas más importantes de la sensibilidad moral de Occidente. Se trata, pues, de un pacto realmente fundacional en una coyuntura propicia, en la que la restauración socioeconómica del país y la mentalidad moderada de amplias capas de la población propiciaban una situación efectiva de entendimiento.

Desde esta perspectiva, se hace comprensible el denso estrato axiológico de la Constitución, en respuesta a los tres grandes litigios históricos, que han desgarrado el país. Ante todo, el litigio entre la España conservadora y la España progresista, o en otras palabras, el antagonismo clásico de derechas e izquierdas, la fractura más patente y permanente de la convivencia. Dejando a un lado los extremismos de uno u otro signo —el viejo conservadurismo integrista de la derecha montaraz como el nuevo radicalismo, no menos integrista de la izquierda revolucionaria—, la Constitución ha buscado una línea de entendimiento entre el liberalismo conservador y el socialismo democrático, modernos referentes ideológicos de las actitudes conservadora y progresista respectivamente. Es claro que no se trata sólo de asegurar un ámbito jurídico para el juego político de las alternancias, sino de facilitar un compromiso entre ambas tradiciones, reconociendo así su contribución respectiva a la conciencia moral democrática. Un segundo litigio tiene que ver con la fractura entre la España confesional/religiosa y la España laica, libre-pensadora. En esta nueva frontera, la Constitución de 1978 ha querido resolver el enfrentamiento moderno entre religión e ilustración, mediante la fórmula de un nuevo laicismo, en que se conjugan la

tolerancia activa y la cooperación cultural. La Constitución establece un Estado laico, no confesional, esto es, autónomo de cualquier Iglesia, pero, a la vez, no beligerante, ni siquiera indiferente en virtud de una aséptica neutralidad axiológica, sino cooperador con las iglesias en la promoción cultural de los valores específicos de la conciencia religiosa. Por último, el tercer litigio cruza la línea de demarcación entre la España central y centralista y la España periférica dotada de una personalidad cultural e histórica, y a la búsqueda de un *status* político adecuado a su idiosincrasia cultural. Este tercer frente de problemas ha venido siendo la causa de una profunda tensión nacionalista, de uno u otro signo, desde finales del XIX, con la permanente dialéctica de secesión y represión, a la que el texto constitucional de 1978 quiso poner fin con la integración de las Españas plurales de las Autonomías en el común destino de la nación española (art. 2), como «nación de nacionalidades». De ahí el énfasis constitucional en el reconocimiento del pluralismo cultural, no sólo el ideológico, sin perjuicio de la solidaridad entre los pueblos y regiones de España. Con la resolución de esta triple línea de fractura se pretendía, por lo demás, acabar con el divorcio entre la España real y la España oficial, por utilizar la terminología orteguiana, tratando de ajustar las instituciones a la realidad, las fórmulas jurídicas a los problemas, las propuestas valorativas a las condiciones reales efectivas.

2. EL MARCO CONSTITUCIONAL DE LA ÉTICA PÚBLICA

Pudiera pensarse que la voluntad de consenso, que inspira el texto constitucional, ha sido excesiva al pretender conjugar posturas difícilmente conciliables, con lo que el consenso resultaría ser abiertamente voluntarista, más de carácter programático que propiamente efectivo. Sin minusvalorar el alcance de esta sospecha, creo que un acto de reconciliación nacional, como el sellado por la Constitución de 1978, no podía dejar de ser maximalista en sus propósitos. Por lo demás, la voluntad de integración, que animó a los legisladores constitucionales, ha logrado proyectar un ámbito de ética política debidamente articulado y con una admirable armonización de valores de distintas tradiciones, aunque obviamente ésto no excluye, en modo alguno, las tensiones y ambigüedades que se originan en la praxis política a la hora de interpretar, desarrollar y aplicar in concreto la norma constitucional.

2.1.

Me he referido antes a la síntesis axiológica entre la tradición liberal y la socialista. En este punto la Constitución está a la altura, tanto de las circunstancias españolas —la necesidad interna de pacificar el país—, como de las exigencias de

la doctrina política contemporánea. La experiencia ha mostrado ampliamente que el viejo Estado de derecho, creación del liberalismo, ya no puede limitarse a dejar hacer a las voluntades concurrentes en la sociedad civil ni reducirse a la función legal de garantizar el acceso, control y ejercicio del poder, sino que tiene que ser completado con vistas a su eficacia práctica y su función moralizadora. Podría decirse que la ética institucional del Estado liberal ha sido meramente negativa: se reducía al control democrático del sistema de poder y a evitar el despotismo (= absolutismo). En todo lo demás, confiaba en el carácter selectivo de la competitividad y en la armonía cuasi preestablecida del juego de intereses. Hoy ya no es posible mantener esta ilusión. De otra parte, ante el crecimiento de las necesidades sociales y demanda de servicios públicos, se hace imposible el ideal de un Estado minimal, no intervencionista. En dos líneas complementarias ha sido desarrollado el moderno Estado de derecho: a) de un lado, en la línea del Estado de bienestar, gigantesca empresa gerencial de servicios públicos, altamente burocratizada y tecnificada, con una Administración imparcial y eficaz. Es el Estado providencia o el Estado social, que extiende su voluntad previsora y tutelar a la totalidad del cuerpo de la sociedad civil; b) del otro, en la línea de la profundización de la democracia política y económica, mediante la participación activa de los ciudadanos en las instituciones políticas y en las estructuras de producción de bienes y servicios. Se trata, por consiguiente, sin renunciar a las conquistas del Estado liberal, como instancia democrática legitimadora, de profundizar social y políticamente la democracia, volviéndola más justa y solidaria.

La democracia exige —escribe a este respecto Elías Díaz— como mínimo ciertamente elevado, participación real de las masas; puede en esta perspectiva definirse a la sociedad democrática como aquella capaz de instaurar un proceso efectivo de incorporación de los hombres, de todos los hombres, en los mecanismos de control de las decisiones y de la real participación de los mismos en los rendimientos de la producción⁴.

Y en el mismo sentido advertía hace ya algún tiempo José Luis Aranguren, desde una perspectiva ética, que «si la moral tiene que ser, a la vez, personal y social, ésto significa que el viejo Estado de derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tendrá que constituirse en Estado de justicia, que, justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar la democracia y la libertad»⁵.

Sobre la base de estas reflexiones, se comprende que el Estado español se defina en la Constitución como Estado social y democrático de derecho (art. 1),

⁴ *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1984, pág. 17.

⁵ *Ética y política*, en *Obras Completas*, ob. cit., VI, 162.

cuyo objetivo es, por tanto, realizar el bienestar social y la justicia, entendida ésta como la democratización real de la vida económica y cultural. Como Estado de derecho se fundamenta en el principio republicano del imperio de la ley en cuanto expresión de la voluntad general, frente al viejo absolutismo. Asimismo, acoge los principios liberales de la limitación y control del poder: la división de poderes, la legalización administrativa, esto es, su actuación procedimental mediante criterios objetivos y públicos, así como la protección jurídica de los derechos y libertades fundamentales. Se garantiza, pues, el principio de legalidad, tal como reconoce el artículo 9.3, médula del Estado de derecho. Pero ésto no basta. En cuanto Estado social, ha de garantizar la satisfacción de derechos humanos y sociales, acordes con el sentido de una vida digna en nuestro nivel de conciencia histórica. A este respecto, la Constitución española reconoce, sobre los derechos clásicos de libertad de iniciativa y de libertad ante la ley, propios de la tradición ética liberal, los derechos materiales a la vida, a la salud, al honor e intimidad, a la seguridad, a la vivienda, al trabajo, a la educación y cultura; y pone especial énfasis en la tutela y promoción de los derechos de sectores más débiles como los niños (art. 39.4), la juventud (art. 48) o los disminuidos (art. 49). Más concretamente, el artículo 40 traza la frontera del moderno Estado social: «los poderes públicos —dice— promoverán las condiciones favorables para el progreso social y económico y para una distribución de la renta regional y personal equitativa, en el marco de una política de estabilidad económica. De manera especial realizarán una política orientada al pleno empleo».

Pero si ésta es la frontera, el espíritu socialdemocrático que inspira la empresa política aparece diáfano en el artículo 9.2, que responde, a mi juicio, mejor que ningún otro, a la mentalidad socialista: «Corresponde a los poderes públicos —manda la Constitución— promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social». No podría expresarse de un modo más claro y enérgico la voluntad de realizar el ideal de la justicia, sin detrimento del valor libertad. Como ha mostrado A. Garrorena Morales, la triple caracterización del Estado social y democrático de derecho, lejos de sumar magnitudes heterogéneas, produce un efecto de redefinición integral del Estado, de modo que «cada uno de los principios en ella implicados actúe como condición correctora de los excesos a que pudiera dar lugar cualquiera de los otros dos en su despliegue dialéctico»⁶. En este sentido, el Estado democrático, en tanto que social, tiene que profundizar la democracia política en democracia económica⁷, con la misma lógica

⁶ *El Estado español como Estado social y democrático de derecho*, ob. cit., 211.

⁷ *Ibíd.*, 205

que el Estado social, en tanto que de derecho, «no deje, sin embargo, de actuar dentro del más pleno sometimiento al derecho, sin buscar el privilegio de inaceptables zonas exentas, tan sugestivas para todo poder y más aún para un poder consciente de su expansiva fortaleza»⁸. E igualmente, el Estado democrático, en tanto que de derecho, tiene que limitar el decisionismo de la voluntad general con el atenuamiento a la «declaración de los derechos fundamentales».

2.2.

La inspiración moral del Estado social y democrático de derecho se subraya en el artículo primero al explicitar los valores que propugna: «la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político» (art. 1.1). Se ha dicho con razón que en este artículo se contiene la base de una Constitución material, que ordena no sólo cómo ha de mandarse, sino qué ha de hacerse mediante el derecho para que sea justo; expresa, por tanto, la norma básica inspiradora de la Constitución⁹. Y no se trata de una mera orientación ética. Como ha señalado A. E. Pérez Luño, «las disposiciones sobre derechos fundamentales contenidas en un texto constitucional... son manifestaciones positivas de juridicidad. El criterio material determinará, en cada caso, si la positivación reviste el carácter de un precepto o de un principio general y fundamental del derecho»¹⁰. Constituye, pues, una bisagra entre lo ético y lo político, pues se trata de valores morales incorporados de una manera, no meramente programática ni inspiradora, sino normativa al texto constitucional. Hay, pues, una efectiva positivación e institucionalización de la moral, aun dejando abierta lógicamente la instancia de una reflexión moral crítica y heurística permanente. «Se trata —puntualiza G. Peces-Barba— de superar el formalismo jurídico consistente en afirmar que todo derecho regularmente creado es justo... introduciendo estos criterios materiales, expresión del máximo acuerdo y consenso social»¹¹. El escape del formalismo jurídico no significa, sin embargo, una recaída en el viejo iusnaturalismo, pues se apela, más que a fundamentos naturales, a la conciencia histórica, —declaración de los derechos humanos, etc.—, específica del nivel moral de nuestro tiempo. Como advierte el propio Peces-Barba, estos valores superiores forman la «cara jurídica» o el anverso de la «cara política» del Estado social y

⁸ *Ibíd.*, 212.

⁹ G. Peces Barba, *Los valores superiores*, ob. cit., 35-36.

¹⁰ *Derechos humanos, Estados de derecho y Constitución*, ob. cit., 77. Sobre los efectos jurídicos de la constitucionalización de los derechos fundamentales, puede consultarse en la misma obra la pág. 115.

¹¹ *Los valores superiores*, ob. cit., 51.

democrático de derecho, y en este sentido, la libertad fundamentaría el carácter del Estado de derecho, como la igualdad su carácter social y la justicia su condición democrática¹².

Sin entrar en precisiones, es obvio que los valores supremos que proclama la Constitución forman parte de una plural tradición ético jurídica de Occidente, en síntesis de diversas corrientes ideológicas. Conviene reparar que la inclusión del «pluralismo político» entre los valores superiores enfatiza el valor libertad, en atención a las circunstancias en que nació el nuevo Estado democrático. Tras una larga etapa en que los partidos políticos estuvieron prohibidos, perseguidos y hasta calumniados, el legislador constituyente ha sentido la necesidad de subrayar el valor del pluralismo como una conquista esencial de la conciencia democrática. Si se tiene en cuenta, por otra parte, que la Constitución establece el Estado de las Autonomías frente al viejo centralismo autoritario, se percibe el alcance de la mención del pluralismo, no sólo político sino cultural, en el frontispicio de la ley. Pero puesto que el pluralismo forma parte del contenido material de la libertad, el núcleo axiológico queda reducido, en última instancia, a la tríada clásica «libertad, igualdad, justicia».

En cuanto al primero de ellos, la libertad, a tenor de su concreción particular en el cuerpo de la Constitución, el legislador ha querido recoger el doble sentido de la autonomía y la participación, la doble luz, liberal y socialdemocrática, en que se ha acuñado el valor libertad en la historia de Occidente. Así se formulan, en versiones ya clásicas, los derechos inherentes a la libertad de expresión, de reunión y asociación (arts. 21-22), a los que se añaden la libertad ideológica (art. 16), de información, de producción y cátedra, y de libre empresa (art. 17 y 20). Pero no se pone menos énfasis en la libertad participación, que señala el artículo 23, como condición de legitimidad democrática del Estado. Por lo que respecta al valor igualdad, más allá de la mera exigencia legal de igualdad ante la ley, la Constitución desarrolla su sentido material o sustantivo, no ya como igualdad de oportunidades, sino mucho más radicalmente como igualdad ante la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. Se deja reconocer así la doble tradición igualitarista, que se pretende conjugar: formalmente, la igualdad exige la ausencia de discriminación de cualquier tipo ante la ley (por raza, sexo, religión, ideología, etc.), y desde el punto de mira material o social, el derecho a la satisfacción efectiva de las necesidades básicas de salud, educación, vivienda, trabajo, seguridad social, etc. Cerrando finalmente el espacio ético jurídico aparece el valor justicia, que, como ha señalado Lucas Verdú, establece la articulación mediadora de la libertad y la igualdad, o como precisa Peces-Barba, la comunicación de ambos valores, «pues la libertad no se puede entender sin la igualdad, y tampoco la igualdad sin la libertad. Una libertad

¹² *Ibíd.*, 58.

de imposible contenido igualitario no tiene sentido en nuestro sistema de valores, ni tampoco una igualdad que necesite prescindir de la libertad para alcanzarse»¹³.

Falta, en cambio, entre los valores superiores, como ha recordado el propio Lucas Verdú, la mención de la «dignidad de la persona», que suele ser recogida como un valor fundamental en las leyes constitucionales. «La dignidad humana —escribe A. E. Pérez Luño— supone el valor básico (*Grundwert*) fundamentador de los derechos humanos que tienden a explicar y satisfacer las necesidades de la persona en la espera moral. De ahí que represente el principio legitimador de los denominados derechos de la personalidad»¹⁴. Cabe alegar, no obstante, que la concepción personalista del hombre, no ya como individuo autónomo sino como ser comunitario abierto a exigencias universales de valor, está supuesta a lo largo del capítulo 2 del Título I sobre derechos y deberes fundamentales. En definitiva, se trata de la incorporación al derecho constitucional de la conciencia ética moderna acerca de los derechos humanos, garantizando su protección jurídica y su efectiva vigencia social. En este sentido la «dignidad de la persona» no sería más que la expresión sustantiva de la tríada ética ya mencionada. Y así parece desprenderse del artículo 10, que abre el Título I: «La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social.»

Paralela a esta tabla de derechos fundamentales, la Constitución formula otra correspondiente de deberes cívicos, tales como contribuir a la defensa nacional (art. 30.1), al sostenimiento de los gastos públicos «mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad (art. 31) o el deber del trabajo (art. 35)». A veces se ha achacado a la Constitución el no ser más explícita en la cuestión de los deberes, pero es obvio que los derechos comportan deberes correlativos, pues no son ejercitables sino en régimen de reciprocidad.

A esta doble tradición, liberal y socialista, cabría añadir, como ha mostrado J. A. González Casanova, la radical democrática de inspiración roussoniana, basada en el respeto a la ley como expresión de la voluntad general. «Como vemos —comenta— nuestra Constitución se fundamenta en y expresa los tres grandes bloques de ética política que, históricamente, se han sucedido en nuestra cultura: el liberal, el democrático y el socialista»¹⁵. A la tradición liberal, según el criterio de González Casanova, pertenecen valores tales como la protección de los derechos humanos y las culturas, el pluralismo político, la ausencia de discriminación, la tolerancia y la objetividad procedimental. A la radical

¹³ *Ibíd.*, 149.

¹⁴ *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, ob. cit., 149.

¹⁵ «¿En qué consiste la ética cívica?», en *El Ciervo*, Barcelona, núm. 381 (1982), pág. 8.

democrática, además del mencionado respeto a la ley, la participación en las distintas esferas de la vida social y el sostenimiento del gasto público según la capacidad económica. A la socialista, finalmente, el principio de subordinación de la riqueza del país al interés general (art. 128), de la solidaridad entre los individuos y las nacionalidades (art. 2), la calidad de vida concretada en los derechos sociales de contenido material, así como el derecho del Estado a la planificación económica (art. 1.31). En definitiva, tal como resume el propio J. A. González Casanova,

si establecer una sociedad democrática avanzada quiere decir algo como proyecto de ética política, tal profundización en la democracia no puede ser otra cosa que la progresiva convicción moral de que cada vez ha de ser mayor el poder de los individuos —libres, iguales y solidarios—, sobre ellos mismos y sus bienes así como sobre las decisiones que les afecten colectivamente. En último término, el proyecto moral de una sociedad democrática avanzada apunta a una profunda moralización de las personas, más allá de toda desmoralización y de cualquier desencanto¹⁶.

2.3.

En la segunda frontera del litigio entre la España laica y la confesional, la Constitución española establece, como ya se ha indicado, un estado laico, no beligerante ni indiferente, con pleno reconocimiento de la libertad ideológica de religión o creencias (art. 16) y con prohibición expresa de la discriminación por tales motivos (art. 14). Más aún: avanzando sobre el respeto a la libertad religiosa y tras renunciar al carácter confesional del Estado —«ninguna confesión tendrá carácter estatal», según afirma el artículo 16.3—, se declara la voluntad de «cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones». Laicismo no significa, por tanto, ateísmo, como se ha mantenido desde posiciones radicales, sino plena autonomía del Estado con respecto a cualquier otra instancia ético/religiosa institucionalizada. Sólo la conciencia moral autónoma está por encima del Estado, porque es el fundamento de su misma existencia. Más allá incluso de la mera neutralidad axiológica ante el hecho religioso, la Constitución española preconiza un Estado laico, que coopera en la promoción de valores culturales, también los religiosos, en pie de igualdad con otros valores del patrimonio cultural, dentro del espacio jurídico de la libertad pública. Creo que esta fórmula, de una madurez histórica y ético/política admirable, resuelve, a nivel público, sobre la base del respeto a la conciencia individual, el dilema religión/ilustración, sin menoscabo de las pretensiones de ambas instancias a ser autónomas.

¹⁶ Ídem.

Por último, en la frontera del tercer litigio, el Estado de las Autonomías pone fin a la dialéctica centralización y secesión, que ha desgarrado la vida política española. La Constitución sanciona a este respecto valores éticos fundamentales como el pluralismo cultural y lingüístico (art. 3.3), a la par que reconoce el derecho a la autonomía (art. 2), pero equilibrándolo, para garantizar la unidad e integridad de la nación española, con el valor solidaridad (art. 2), la equidad en el desarrollo (art. 138.1) y la ausencia de privilegios (138.2). No se trata propiamente de un Estado confederal, porque no se comparte la soberanía, que reside indivisiblemente en el pueblo español (art. 1.2), pero se establece el diseño de una organización territorial del Estado, que supone el más vasto y generoso proyecto histórico de integración política del hecho diferencial de las nacionalidades históricas o culturales.

3. UNA POLÍTICA DE CONSENSO

¿Qué exigencias comporta —cabe preguntarse— tan denso núcleo axiológico? No me refiero a las exigencias jurídicas, según la triple función fundamentadora, legitimadora y crítico-heurística u orientadora de la Carta Magna¹⁷, sino a aquellas exigencias prácticas, concernientes a las actitudes, tanto públicas como privadas, que vienen requeridas en virtud del pacto histórico, ético/político, en que ha fraguado la Constitución. Me limitaré, pues, a algunas consideraciones en torno a los tres frentes litigiosos, a los que ha respondido tan ejemplarmente la Constitución de 1978.

En cuanto a la reconciliación de las dos Españas, la conservadora y la progresista, creo que el desarrollo de la Constitución exige el mantenimiento de la política de consenso acerca de las grandes tareas de vertebración del país. Sería absurdo inculpar de ambigüedad a la Constitución, por permitir políticas de distinto y hasta adverso signo ideológico, sin caer en la cuenta que es el mejor elogio de la amplitud del marco constitucional y del reconocimiento del pluralismo político. Por decirlo con un símil ajedrecístico, la Constitución determina las reglas del juego pero no el sentido de la jugada. Pero, al margen de alternativas ideológicas coyunturales, en un período *cuasi* constituyente, se impone el mantenimiento del consenso en aquellas cuestiones medulares que como la educación, la sanidad, la seguridad social o la reforma de la Administración afectan a la estructura funcional básica de la sociedad española. Hay tareas pendientes de vertebración y modernización del país, que requieren un pacto de Estado entre las diversas fuerzas políticas. De lo contrario, asistiremos al continuo tejer y destejer del velo de Penélope según las cambiantes coyunturas. ¿Tie-

¹⁷ G. Peces-Barba, *Los valores superiores*, ob. cit., 83. Véase también A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, ob. cit., pág. 115.

ne sentido, por ejemplo, que un país moderno se esté planteando la reforma del sistema educativo cada diez o quince años? ¿Es conveniente reabrir viejas querellas ya superadas por la historia entre laicismo y confesionalismo? Todo el esfuerzo que se haga, ya sea a nivel ciudadano o institucional, para evitar estas trampas será poco. En el fondo, se trata de reactualizar la propuesta orteguiana de «nacionalizar la política», anteponiendo los intereses de un país moderno y progresivo, democrático y civil, un país en forma, como ansiaba Ortega y Gasset, a cualesquiera objetivos particulares de clase, grupo o partido. El proyecto de constituir una sociedad abierta, dinámica y moderna, es una ambición de todos, y en esta tarea hay un gran trecho que puede y debe recorrerse en común, de modo que una derecha liberal y un socialismo democrático puedan sentar acuerdos duraderos.

En la segunda frontera del pacto entre la España laica y la confesional vuelven a surgir nuevas tensiones. Los recelos son recíprocos entre los laicistas beligerantes y los nostálgicos del antiguo régimen confesional. Hay quienes sostienen que sólo una rigurosa neutralidad axiológica, que de hecho equivaldría a una indiferencia activa, sería la conducta a seguir por un Estado laico. Hay también quienes creen, por el contrario, que una confesión religiosa socialmente mayoritaria debería tener reconocidos ciertos derechos de prelación. De nuevo se reabre un viejo problema, que el pacto constitucional había resuelto ejemplarmente. Los que quisieran borrar de la Constitución la cooperación del Estado con las confesiones e iglesias y los que pretendieran elevar esta cooperación a privilegio histórico desconocen la base cultural en que religión e ilustración, —una ilustración comprensiva y abierta y una religión civil y civilizadora— han llegado históricamente a convivir y entenderse. El espacio público de este diálogo viene marcado diáfanoamente por la Constitución de 1978 y el Concilio Vaticano II. La autonomía de lo temporal y la libertad de conciencia establecen las condiciones del entendimiento. He escrito en otro lugar comentando el admirable libro de Olegario González de Cardedal *España por pensar* (1984)¹⁸, que «la Iglesia sólo puede reclamar para sí la libertad civil que sea capaz de defender para todos; pero sólo podrá luchar por este espacio en la misma medida en que sea capaz de abrirlo y ensancharlo en su propio seno»¹⁹. Y advertía en otro momento que «la ilustración española será tan poco anticatólica como poco antidemocrático sea nuestro catolicismo, porque, históricamente, para desgracia nuestra, aquella ha tenido que jugar siempre a la reacción»²⁰. Sin retractarme un ápice de estas palabras, quizá hoy debería ponerse también el acento en la otra parte, pues la vida religiosa en España será tanto más liberal cuanto más abierta sea la ilustración, esto es, la cultura política del Estado laico.

¹⁸ *España por pensar*, Universidad de Salamanca, 1984.

¹⁹ «Fe y cultura en la transición española», en *Iglesia viva*, núm. 118 (1985), pág. 382.

²⁰ Ídem.

Unos y otros deberíamos dejar atrás las guerras de religión, de cualquier signo, integrista o laicista, para aplicarnos a la única contienda civil de una cultura cada vez más humanista e integradora.

En el tercer frente de problemas —el pacto constitucional del Estado de las Autonomías— se impone hoy, más que nunca, preservar el sano juicio que puso fin a la dialéctica de centralismo y secesión. De un tiempo a esta parte se ha producido un pernicioso desplazamiento del pluralismo político y cultural hacia un nacionalismo radical, que como todo radicalismo alimenta la espiral de la reacción en sentido contrario. Desgraciadamente la tentación centralizadora crecerá en la misma medida en que las tendencias centrífugas se hagan prevalecer sobre una historia en común. Ciertamente son tiempos de arraigo en lo propio, en el inmediato mundo circundante, en el hogar de la lengua vernácula y las propias tradiciones, que constituyen la identidad cultural, pero no lo son menos de un cosmopolitismo abierto y generoso, de donde procede el sentido de lo universal. Este es el doble polo de orientación de la existencia humana, siempre en tensión. Los demonios nacionalistas se vuelven ciegamente intransigentes cuando la cultura pierde su pretensión de universalidad. De otra parte, es evidente que la integración de los pueblos en espacios políticos más vastos, tal es el caso de la vieja Europa hoy restaurada en un proyecto cultural y político de gran alcance, no podrá prescindir, al menos en su gestación y constitución, de las mediaciones políticas de los Estados históricos nacionales. En cualquier caso, el camino hacia la nueva Europa será siempre el de la cooperación integradora y no el del antagonismo. Sin duda el pacto constitucional de las Autonomías requiere desarrollo, pero no se advierte que el mejor clima para este desarrollo es saber preservar el sentido de lo común.

Hace ya años, en un amargo día de la Segunda República española, ya en plena Guerra Civil, se quejaba amargamente Manuel Azaña en *La velada de Benicarló* de la disensión suicida que se había apoderado de la vida española:

Una de las cosas más miserables de estos sucesos ha sido la disociación general, el asalto al Estado, y la disputa por sus despojos. Clase contra clase, partido contra partido, región contra región, regiones contra el Estado. El cabilismo racial de los hispanos ha estallado con más fuerza que la rebelión misma, con tanta fuerza, que durante muchos meses, no los ha dejado tener miedo de los rebeldes y se han empleado en saciar ansias reprimidas²¹.

Esos demonios familiares ha intentado conjurarlos la Constitución española, pero no hay fórmulas mágicas de exorcismo. Ni siquiera la Constitución es una de ellas. En verdad, sólo se dejan conjurar con comprensión, tolerancia y responsabilidad, es decir, con virtud cívica, sin la que no puede subsistir una

²¹ *La velada de Benicarló*, Madrid, Castalia, 1980, pág. 137.

sociedad democrática. Y la virtud es obra de la educación y el ejercicio moral. De la ética institucionalizada, incorporada al texto constitucional, se necesita pasar a la otra ética personal, que es, al cabo, la verdadera. Me temo que la Constitución va en este punto por delante de la vida, más avanzada que la moral vivida, la pública y la privada. En el país falta a todas luces moral civil. La Constitución no puede suplirla pues vive de ella. El pacto inmanente de convivencia sólo puede revalidarse si se ha interiorizado como voluntad de vivir en común. Se ha dicho que la mejor defensa de la Constitución es ejercerla, vivirla. En este punto, la tarea de la educación cívica sigue siendo en España, aquí y ahora, una cuenta pendiente.

4. EL ESPÍRITU DE LA RECONCILIACIÓN

Quisiera añadir, finalmente, algunas consideraciones acerca de la operatividad del texto constitucional en lo que respecta a su contenido axiológico desde la perspectiva de sus veinte años de vigencia. Decía antes que su carácter ético viene a ser la expresión histórica de la reconciliación política entre los españoles. Tras el régimen que usufructuó la victoria en la Guerra Civil, necesitaba la sociedad española explicitar una conciencia ética acerca de su proyecto de vida en común. ¿Ha sido políticamente funcional una declaración de tan densa carga axiológica? No es fácil responder a esta cuestión, y es muy posible que haya operado como un arma de dos filos. De un lado, la clara especificación de los principios éticos de convivencia suministra obviamente criterios decisivos para valorar y enjuiciar los programas y comportamientos políticos de los distintos gobiernos. En un período de tan fuerte y perturbadora judicialización de la política, como el que aún estamos viviendo en España, el Tribunal Constitucional ha podido contar con pautas morales orientadoras a la hora de generar una jurisprudencia decisiva en la interpretación de la norma constitucional. Pero de otro lado, a menudo se ha vertido demasiado fácilmente, en la refriega política partidaria, la sospecha de inconstitucionalidad sobre tal o cual programa o medida política, por entender que no respeta o bien que no atiende debidamente el mandato de la Constitución. En alguna ocasión se ha llegado a decir con notoria exageración e ingenuidad que la Constitución española no está vigente porque aún no se ha realizado la integridad de los valores y derechos formulados en el texto constitucional. A estas actitudes ingenuamente maximalistas subyace la creencia de que basta con tener la voluntad política, que presupone la Constitución, para llevar a cabo la realización plena y consecuente de tales valores. Se cree erróneamente que el universo de los valores es el todo armónico, que uno se imagina cuando se lo contempla ideal y abstractamente, sin apercibirse de que su realización práctica in concreto genera antinomias y tensiones, a veces de muy difícil solución. No es posible realizar todos los valores a la vez, y desde

luego, no todos en la misma medida y proporción, entre otras razones porque lo real no es el orden ideal puro, e impone condiciones de facticidad, que le son propias. Cualquier realización valorativa exige mediaciones muy complejas con condiciones sociales y económicas. Lo que con frecuencia se ha mostrado a propósito de la tensión entre libertad e igualdad, siempre en un equilibrio inestable, es un índice general de lo que ocurre en el universo práctico moral cuando se encarna en circunstancias concretas e históricas. Por lo demás, hay valores o bienes, como ocurre en los derechos sociales, tal el derecho al trabajo o a la vivienda, que por su contenido material están ligados necesariamente a condiciones específicas socio-económicas, y, por tanto, no pueden satisfacerse de modo inmediato. El mandato constitucional de promover las condiciones y de remover los obstáculos, que impidan o dificulten el ejercicio pleno de tales derechos es meramente formal, en la medida en que no hay un método unívoco para su realización y aplicación, que imponga una política determinada.

Una mirada más ceñida al triple pleito, que ha querido saldar la Constitución, arroja la misma ambivalencia. En el primer litigio, relativo a la oposición entre conservadurismo y progresismo, es obvio que la norma constitucional, al establecer un compromiso entre tradiciones opuestas, corrige los posibles excesos tanto de un liberalismo ayuno de sentido social como de un socialismo sin alma liberal. En este sentido obliga a un contrapeso de las opciones valorativas, implicadas en la política, de modo que se evite la caída en la unilateralidad y el extremismo. Podría decirse que esto centra, axiológicamente hablando, las políticas posibles en la medida en que las sitúa en una zona de mesura y equilibrio, a la par que las obliga a mantenerse en permanente comunicación con opuestas ideologías. Pero, a la vez, recorta el campo político de juego, exponiéndolo a fáciles denuncias o a falsas componendas, al orientarlo axiológicamente hacia una política mixta, que puede no responder a un planteamiento político congruente. Obviamente, la Constitución no es un corsé ideológico y valorativo, y en este sentido, no excluye a ninguna fuerza política del marco constitucional, pero haría muy difícil y problemático el ejercicio político de opciones radicales, que no se atemperasen con esta exigencia de mesura axiológica. Creo que hasta hoy el resultado ha sido más bien positivo, impidiendo la dislocación del juego de alternancias y cultivando una sensibilidad sincretista en el orden de los valores, pero a esto han coadyuvado fundamentalmente la existencia de un electorado centrado sociológicamente así como el abandono de una política doctrinaria por otra más pragmática y objetiva. ¿Qué ocurriría si circunstancias de crisis social radicalizaran al electorado y obligaran a burilar ideológicamente las propuestas políticas para hacerlas más atractivas y combativas? Es indudable que la Constitución ha surgido, por decirlo orteguianamente, de la voluntad de excluir la exclusión. Y éste es su mayor mérito, pero, por lo mismo, es muy sensible al juego de los radicalismos y puede condicionar el ejercicio de propuestas radicales, por muy amplia que sea su base democrática.

En el segundo litigio entre la España confesional y la España laica, la Constitución ha impuesto, a mi juicio, una línea de inteligencia a la altura de nuestro tiempo. Sin embargo, no ha dejado de haber crisis y roces significativos, en los que se percibe, de una y otra parte, la persistencia de viejas actitudes. Algunos han denunciado el criptoconfesionalismo vergonzante de la actual situación en lo que creen ser una posición de privilegio de la Iglesia católica, al igual que desde sectores más conservadores se les replica con la denuncia de un criptolalicismo beligerante, en la medida en que no se reconoce de modo efectivo la mayoría social de la confesión católica. Afortunadamente el problema religioso ha dejado de tener la virulencia política, que tuvo en otro tiempo, pero no es descartable que con la radicalización ideológica de las opciones políticas retornen viejos fantasmas e intransigencias. Sobre todo, se si tiene en cuenta que cuestiones delicadas como el aborto o las familias de homosexuales están necesitadas de regulación y/o revisión. A veces se teme una recatolización del país, como si el incremento y cultivo de una confesionalidad religiosa implicara de suyo un peligro de involución política o de fractura de la convivencia, temor, a mi juicio, tan infundado, como el miedo a que un Estado laico se vuelva necesariamente sectario y beligerante. La solución única a tales peligros sólo puede venir de una autenticación tanto del sentimiento religioso como de la conciencia laica, haciéndolos convivir en el espacio moral de nuestro tiempo, delimitado por los derechos humanos y la libertad de conciencia. El Estado debe exigir celosamente la lealtad de las distintas confesiones religiosas en una educación en libertad, que reconozca los valores públicos sancionados por la Constitución, y las Iglesias no deben tolerar ninguna ingerencia del Estado en el fuero interno, y reclamar su colaboración en aquellas tareas que redundan en el cultivo de la convivencia y la paz civil. Comprendo que en la práctica, esto es, en el momento de la opción política concreta, pueden surgir motivos de discrepancia, pero unos y otros, partidos políticos y organizaciones religiosas, harían mal en fomentar los recelos y suspicacias recíprocas en lugar del entendimiento y la negociación.

Las cosas son más graves en el flanco del tercer litigio entre las Comunidades políticas de la una y diversa España o entre éstas y el poder central. Pese a la profunda innovación que ha supuesto el Estado de las Autonomías no ha logrado resolver a entera satisfacción de unos y otros este litigio histórico. ¿Acaso por falta de voluntad recíproca? A menudo se oyen, en este sentido, reproches cruzados de falta de lealtad al pacto constitucional, unos, los nacionalistas, por elevar el techo de sus reivindicaciones, sin darse nunca por satisfechos; y los otros, los partidos de ámbito nacional, que han tenido responsabilidades de gobierno, porque, al decir de los primeros, no han favorecido el pleno desarrollo autonómico. Y mientras unos apelan a un efectivo y generoso reconocimiento del pluralismo, no ya ideológico, sino histórico y cultural de la diversa España, los otros reclaman aquella solidaridad, que proclama el texto constitucional,

junto con un sentido de la equidad en el desarrollo. Paradójicamente, cuando más vertebrada está la sociedad civil española, más invertebrada se encuentra la estructura del Estado. Son ya muchos los que claman por la necesidad de redefinir el pacto constitucional en este punto salvándolo de sus ambigüedades. Y es que el problema no está tanto en las actitudes subjetivas de los protagonistas cuanto en la indeterminación objetiva en que quedó en este punto la Carta Magna. En tan grave cuestión como la constitución territorial del Estado, la Constitución queda peligrosamente abierta en su arquitectura legal, remitiendo la concreción y el desarrollo de la misma a otras leyes normativas. La indeterminación es mucho más grave si se tiene en cuenta el cruce de dos principios en el régimen de las Autonomías, sobre lo que ha llamado agudamente la atención Miguel Herrero de Miñón, el histórico de reconocer las personalidades diferenciales y el democrático de extender el autogobierno. Como se ve, el litigio entre Romanticismo e Ilustración, o entre el historicismo romántico y formalismo uniformista, lejos de alcanzar en la Constitución española de 1978 una línea rigurosa de entendimiento, se enmascara en fórmulas vagas e imprecisas, que no han podido resolver ni escamotear el problema. El uso conjunto e indiferenciado de estos dos principios, tratando simétricamente lo que es una realidad cultural e histórica asimétrica, como ha mostrado con gran finura analítica y extraordinario rigor jurídico M. Herrero de Miñón²², ha generado una dialéctica en espiral de reivindicaciones y agravios; en suma, la frustración que nunca cesa. Estoy de acuerdo con él en que es preciso «invertir la tendencia hacia la uniformidad» de tan nefastas consecuencias en el desarrollo del régimen de las Autonomías y, en consecuencia, redefinir la Constitución como pacto sinalagmático, y rediseñarlo e interpretarlo en este sentido por la totalidad de las fuerzas políticas. Es esta una tarea política constitucional de gran alcance, en que los valores morales de respeto eficaz y efectivo al pluralismo, en su decantación en las nacionalidades culturales y derechos históricos, y de solidaridad interna deben servir de guía e inspiración permanente.

En suma, el pacto del que surgió la Constitución ha de estar hoy, a los veinte años de su vigencia, más vivo y operativo que nunca si se quiere salvar el grave riesgo de invertebración del Estado de las Autonomías. Ha sido ya lamentable que la cultura del pacto no haya informado decisivamente la política española en una época *cuasi* constituyente en que era necesario desarrollar el contenido de la Constitución y sentar las bases de una política de Estado en sectores decisivos para la vida del país. Pero más de lamentar sería si por no afrontar a tiempo los problemas, se echara a perder, por desconfianzas mutuas y deslealtades, el propio espíritu de reconciliación, que selló la Carta constitucional. La

²² «Génesis, desarrollo y perspectivas del estado de las autonomías», en *La Constitución española veinte años después*, Papeles y memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1998, págs. 25-35.

una y diversa España, «nación de nacionalidades», como la define la Constitución, esto es, proyecto político común de nacionalidades históricas diferenciales, exige hoy más que nunca redefinir generosa y solidariamente los términos de esta convivencia.

De la crisis del liberalismo a la crisis de la democracia (1900-2000)*

Los fines de siglo se prestan casi por igual a la fantasía y a la meditación. Fechas rituales, que marcan convencionalmente el tránsito de centurias, ejercen una gran fascinación sobre el imaginario social, sugiriéndole encrucijadas decisivas, cambios de marcha y barrunto de nuevos horizontes. Y aunque obviamente los cambios históricos no vienen a coincidir con el tiempo cronológico del calendario, no dejan de suscitar por ello estas fechas una atracción peculiar, como si se condensara en ellas, de modo simbólico, claro está, una secreta fuerza de mutación¹. Toda esta pleamar imaginativa puede llegar a ser un estímulo para la conciencia histórica, si en tales circunstancias ésta se aplica a descubrir, metódica y reflexivamente, puntos de fractura, diferenciar sensibilidades y mentalidades de época, establecer comparaciones bien fundadas, hacer balance y conjeturar nuevas perspectivas en el acontecer histórico. El «caso clásico» de esta mutación, como ha señalado Raymond Carr, es cuando el fin de siglo viene a coincidir con la conclusión de un período de crisis, como es el caso, a su juicio, del final del siglo XIX en España y en Europa. Pero, «incluso sin la presencia de una crisis generalizada, el cambio de siglo proporciona al historiador un punto de observación privilegiado desde el cual comprender el panorama del pasado, del modo en que fue visto por los que vivieron en dicho período»².

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2000, páginas 227-261.

¹ «Pese a ello —ha escrito Raymond Carr— la idea de que la historia gira de alguna forma en torno a los siglos ha arraigado en el pensamiento europeo, acaso porque cien años representa la duración máxima de la vida de los seres humanos, o tal vez porque los números 100 y 1000 tienen en sí mismos una mística matemática (Introducción a *Visiones de fin de siglo*, ed. de R. Carr, Madrid, Taurus, 1999, pág. 7).

² *Ibíd.*, 8.

A este propósito quisieran responder estas reflexiones. Las fechas de 1900 y 2000 en España y en Europa (esto es, en un doble círculo no enteramente concéntrico), se asemejan a dos miradores, que se replican entre sí, y a cuya altitud histórica respectiva, puede producirse, como en un juego de espejos, un extraño cruce de miradas. No se si los hombres de 1900 llegaron a imaginar el fin de siglo que iniciaban, un siglo tan incierto y problemático, tan incalculable, como se presenta a nuestros ojos el siglo *xxi*, pero al menos nosotros, podemos contemplar 1900 desde la atalaya de nuestro fin de siglo, y luego, por un efecto de reversión o reverberación, mirar nuestro 2000 desde la colina histórica de 1900, con su específico horizonte epocal. «Una conciencia verdaderamente histórica —como ha enseñado H. G. Gadamer—, aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones»³. De este modo ejecuta el entrelazamiento histórico-hermenéutico del horizonte del presente con el del pasado, en el movimiento de la comprensión. Pues, «comprender es siempre —concluye Gadamer— el proceso de fusión (*Verschmelzung*) de estos presuntos horizontes para sí mismos»⁴.

No son escasas las sorpresas que depara esta doble mirada. Desde la aguda crisis de la modernidad, vivida en este fin de siglo, podemos comprender mejor la crisis finisecular del *xix*, con el conflicto entre positivismo y romanticismo, como desde aquella crisis, la gran sombra de la cultura ilustrada, como la he llamado en otro lugar, alcanzamos a ver las raíces históricas que aún operan en la nuestra. Sin dejarse cautivar por analogías externas, ciegas para el valor peculiar de la diferencia, hay que reconocer con todo un secreto vínculo que aproxima estos dos fines de siglo, como dos épocas de crisis de la razón racionalista, en la que se abren nuevos caminos de pensamiento... Pero no es el problema genérico de la cultura el que «aquí» y «ahora» me interesa, sino exclusivamente el de la esfera política y sus formas institucionales. Ensayando, pues, esta doble mirada, esto es, desdoblando y entrelazando, a la vez, según la fusión gadameriana de horizontes, la conciencia de hoy —relativa al funcionamiento de la democracia liberal en la sociedad postindustrial, tras la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría—, con la situación política del ayer, en las postrimerías del *xix*, caracterizada por la transición del liberalismo a la democracia, me propongo desarrollar, en un movimiento circular de reflejos, una comparación histórica entre la crisis de liberalismo en torno a 1900, y la crisis actual de la democracia. Y ya desde el comienzo quisiera anticipar sumariamente el sentido de esta comparación: si el liberalismo de fin de siglo entró en crisis al confrontarse con la idea de democracia, ¿no sería

³ *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1965, pág. 289, trad. esp. de A. Aud y R. de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1993, pág. 376.

⁴ *Ibíd.*, 289, trad. esp., págs. 376-377

sugere entender la crisis actual de la democracia como un déficit de liberalismo?⁵

1. LA CRISIS DE LA CONCIENCIA LIBERAL

En el último cuarto del siglo XIX, tras las conquistas de la revolución burguesa y su estabilización en el sistema liberal en toda Europa, el liberalismo entraba en una crisis de agotamiento, que era a la vez, de consumación y de consunción. De un lado, el liberalismo había consumado su tarea en la emancipación de la conciencia individual y la secularización de las instituciones políticas. Su obra había sido instaurar un sistema de libertades, que permitiera la libre iniciativa del individuo y pusiera límites al poder del Estado, superando su forma teocrática y absolutista. «Ese ideal se ha realizado ya completamente en Europa. Este sistema, digámoslo otra vez, ha triunfado definitivamente» —aseguraba José Moreno Nieto a sus oyentes del Ateneo de Madrid, en la temprana fecha de 1878, trazándoles el magnífico cuadro de los logros de la revolución liberal:

En todas partes la sociedad y el poder público se secularizaron; orientóse el pensamiento de los pueblos hacia un porvenir temporal y humano; el Estado dejó de ser patrimonio de los monarcas, poniéndose en lugar de su voluntad y soberanía, la voluntad de la nación, y con el nombre de públicas libertades o derechos individuales, dióse a la sociedad que pudiera libremente cumplir la tarea histórica, y a cada personalidad que le fuese dado vivir segura e inviolable dentro de su propia esfera, y que en lo exterior desarrollase su actividad, sin otra limitación que la que señala la moral o los fueros del orden público⁶.

Establecido ya como ideología de dominación burguesa, después de haber consagrado los derechos individuales frente al absolutismo del antiguo Régimen y organizado la representación política, el liberalismo se aquieta y remansa, se enclaustra en sus propias conquistas. No sólo pierde el impulso creativo renovador, sino que se convierte en una ideología legitimista del orden establecido. Tal como lo afirmó sin tapujos Segismundo Moret, en su discurso en el Ateneo de 1884, «agotado el ideal ha llegado la hora del descanso y de la tran-

⁵ Cuando hablo aquí de liberalismo no me refiero a la teoría neoliberal de la nueva derecha, sino al núcleo permanente del liberalismo clásico, al que definió Unamuno con énfasis, no exento de verdad, como «la fórmula suprema del alma del hombre y el universal concreto de toda política» (*Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966, IX, 1212).

⁶ Discurso en el Ateneo, el 31 de octubre de 1878, sobre «El problema político», Madrid, Ateneo, pág. 17.

quilidad, no sólo para reposar de la áspera labor, sino también para cultivar los gérmenes plantados»⁷.

Pero, a decir verdad, no estaban los tiempos para descansos ni jubileos. Será de muy otra opinión Giner de los Ríos, cuando constate en el año 1898, que el descanso se ha convertido en una «honda crisis» de petrificación «por falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades y abrazarse a ellas»⁸. Estas eran fundamentalmente de carácter social y portaban el signo de un nuevo período histórico: «La petrificación de esos partidos, sean monárquicos o republicanos, les hace mirar, o con temor o con indiferencia (cuando no con ingenua sonrisa), tantos y tantos problemas sociales de sustancia que van empujando al espíritu a buscarles solución más o menos perfecta»⁹.

No es, pues, extraño que ante el desafío de los nuevos problemas sociales sobreviniera muy pronto el desencanto al comprobar la ingente desproporción entre las instituciones liberales y el estado de atonía y desmoralización del país. «Diez años después —observa justamente A. Ortí— el espejismo de vivir en una Monarquía democrática, encarnación histórica del Estado liberal, se ha consolidado en la conciencia de la burguesía nacional. Pero ahora ya las fracciones más inconformistas de la burguesía, y desde luego, la pequeña-burguesía, empiezan a vivirlo como un espejismo desencantado»¹⁰. Era el malestar que surge inevitablemente en la pequeña burguesía y las clases medias y populares ante el estancamiento de un sistema de libertades formales, que no ha logrado liberar de hecho la vida del hombre de más pertinaces esclavitudes, la dependencia política y la necesidad económica. En su citado discurso de 1884 en el Ateneo, Segismundo Moret había localizado hacia 1863 los «síntomas de una mudanza» en el sistema, que describía en términos muy precisos:

Y si éstos (los espejismos del sistema) se producen, cuanto mayor era el anhelo con que los pueblos esperaban hallar en el nuevo sistema la satisfacción pacífica y normal de sus aspiraciones, al encontrar en vez de ella el engaño, el falseamiento y la corrupción, tanto mayor debe ser la amargura de la decepción y la disposición a dejar sustituir al primer entusiasmo escéptica indiferencia¹¹.

La razón no era otra que la insuficiencia del sistema para hacer frente a los nuevos desafíos sociales, pues, como arguye S. Moret, «aun cuando el sistema parlamentario se apoye y funde en las libertades individuales, también éstas,

⁷ Discurso en el Ateneo, en 1884, sobre «La marcha de los trabajos en el Ateneo», pág. 13.

⁸ «La crisis de los partidos liberales», en *Ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1969, pág. 198.

⁹ Ídem.

¹⁰ Estudio Introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pág. CXLII.

¹¹ Discurso en el Ateneo, en 1884, sobre «La marcha de los trabajos del Ateneo», pág. 9.

miradas sólo en sí propias, son fórmulas que requieren un contenido y garantías de algo que ahonda más en la naturaleza social del hombre, como que arranca de las entrañas mismas de los pueblos»¹². Tras la quiebra de la Primera República con el rudo golpe de timón de 1873 y la restauración de la Monarquía alfoncina, ya bajo las formas del Constitucionalismo, la decepción no desapareció, sino que fue creciendo, durante los años de la Restauración canovista, al mostrarse a las claras el carácter oligárquico del nuevo sistema político. Pero S. Moret no advierte que la situación que con tanta perspicacia describe para 1863 sigue siendo válida, veinte años más tarde, cuando él toma la palabra en el Ateneo. También de su situación en 1884 podía decirse, como él afirma de la de 1863, que el sistema liberal se encontraba cogido entre dos fuegos que lo baten:

De una parte, los que todavía creían en el sistema, al hacer ver su falseamiento y enunciar las causas de la corrupción proclamaban como medio de destruirlas el retraimiento, negación misma del principio representativo; de otra, los creyentes en las nuevas ideas, los adeptos de la democracia al pedir con inmediata exigencia el planteamiento de aquellas libertades que son el complemento y aun la condición del sistema representativo, condenaban enérgicamente el mero parlamentarismo¹³.

1.1.

Estas «nuevas ideas» a la que se refiere Moret son la democracia y la revolución social, los dos grandes desafíos con los que tiene que habérselas el liberalismo, apenas asentado en el poder. «Señores —abría su citado Discurso J. Moreno Nieto sobre “El problema político”—, hay dos grandes palabras, en torno de las cuales se riñen hoy las grandes batallas: liberalismo y democracia»¹⁴. La crisis residía, pues, en la interna tensión entre liberalismo y democracia, o, dicho en términos éticos, entre el valor ‘libertad’ y el valor ‘igualdad’. Y proseguía el citado autor estableciendo sus diferencias:

El liberalismo mira principalmente a consagrar los fueros de la personalidad frente al poder público, permitiéndola que pueda desenvolver ampliamente su actividad en el medio social; la democracia tira a destruir todas las desigualdades, así las que se fundan en privilegios de clases o castas, que llevan consigo la explotación de las unas por las otras, como las que tienden a consagrar privilegios en el orden político¹⁵.

¹² *Ibíd.*, 10.

¹³ *Ídem.*

¹⁴ *Discursos: «El problema político»*, Madrid, Ateneo, 1878, pág. 6.

¹⁵ *Ibíd.*, 23.

El principio liberal reside en la autonomía personal, fuente de derechos antecedentes a toda convención social y condición misma del pacto político. La democracia, en cambio, hacía entrar un nuevo valor en la escena: la capacidad de todo individuo, cualquiera que fuese su rango y condición, a ser sujeto de poder político y, por tanto, su igualdad en cuanto ciudadano o miembro de la comunidad política. En buena medida podía verse la nueva frontera democrática como una profundización consecuente del racionalismo ilustrado. Si la dignidad del hombre consiste en su condición de agente moral y libre, no hay razón alguna para limitarla de hecho en el orden político en atención a otras prendas de la naturaleza, de la fortuna o de la cultura. Ni el talento ni la hacienda ni siquiera la cultura pueden erigirse en condicionamientos de la capacidad de disponer de sí como sujeto soberano. «Todo ciudadano es elector, y todo elector es soberano» —decía la proclama de Lamartine—, Con esta radicalización de actitud, se producía un viraje desde la esfera intelectualista a la cordial y simpatética del sentimiento de la propia dignidad. El populista Rousseau le había ganado con ello la partida al elitismo de los ilustrados.

Con la democracia se producía, en segundo lugar, otro deslizamiento, no menos trascendente, en la esfera misma del derecho, desde las condiciones fundantes del pacto, entendidas por el liberalismo como derechos naturales imprescriptibles de la persona, a las condiciones constituidas por el propio pacto, generadoras de derecho en cuanto expresión de la voluntad soberana. De la libertad ante el Estado, mediante la limitación constitucional de éste, se pasaba así a una libertad en el Estado, a través de su control democrático, a una recuperación del sentido republicano de los antiguos. Evidentemente, la libertad civil tiene que ser amparada jurídicamente e inscrita en un sistema de reglas e instituciones, cuya garantía para el liberalismo es el sistema constitucional, mientras que para la democracia reside en la misma constitución de la voluntad general del cuerpo social. En tercer lugar, la democracia, en virtud del principio de que todo elector es soberano y de que la soberanía reside en el cuerpo electoral, propende a hacer de éste un cuerpo decisorio permanente, desconfía, por tanto, de la representación o delegación, y tiende a convertirse en democracia directa. El liberalismo, en cambio, se vincula al principio representativo, a la división de poderes y al garantismo constitucional. Se trata, pues, de dos lógicas distintas, la liberal, que subraya el valor inalienable de la libertad frente al Estado, el individualismo como cultura, la representación política y el imperio de la ley, y la democrática, con su énfasis en la igualdad política y económica, la representación de los intereses sociales y la soberanía popular. En verdad, ni la democracia venía a superar al liberalismo en un sentido dialéctico ni éste excluía *a radice* la extensión y participación democrática, pero ambos radicales no eran convergentes sino, a lo sumo, complementarios, y en algún sentido contrarios, pues la libertad no produce de suyo la igualdad, aun cuando pueda abrir un camino progresivo para alcanzarla, ni la igualdad conduce a la libertad política,

y en ciertas condiciones de maximalismos puede atentar abiertamente contra ella. De ahí la dificultad en hacer convivir tan dispares principios salvo en una tensión continua, como ha mostrado la historia europea¹⁶.

Ciertamente, Moreno Nieto no cae en la tentación de una opción unilateral entre ambos principios, antes bien se esfuerza por que convivan «en fórmula superior» de integración, pues no puede desconocer que la democracia «es hoy —dice— la gran aspiración... y como se funda en el principio de la igualdad... forma hoy y será siempre el gran anhelo de la razón y la suprema y definitiva tendencia de la historia»¹⁷. Pero esto no le impide plantear en términos realistas el problema político más acuciante, mientras se alcanza la deseada síntesis. ¿No compromete acaso el liberalismo su propia obra a causa del radicalismo democrático? Y como respuesta a esta pregunta, hacía ver el riesgo que se correría si el poder fuese a parar a los representantes de las clases populares. El riesgo no era otro que la revolución social o la democracia socialista¹⁸. Abogaba así por mantener el constitucionalismo monárquico, libre de toda veleidad republicana, que pudiera dar al traste con el sistema constitucional¹⁹. La tensión entre liberalismo y democracia desembocaba, pues, o en un conflicto insoluble entre la idea de libertad y la de igualdad, o en un equilibrio inestable entre ambos radicales, pero que a estas alturas de fin de siglo se veía como problemático. Esta era la frontera en que se encontraba el liberalismo español al final de la centuria. Y es en este punto de tensión crítica donde se fractura el liberalismo entre la tendencia radical democrática y la liberal conservadora²⁰.

1.2.

Entre los varios puntos de litigio, la cuestión candente se llamaba el sufragio universal. Era ésta la consecuencia inevitable de poner la soberanía en el pueblo:

¹⁶ Este equilibrio ha sido fruto de un compromiso histórico de signo cambiante y sincretista. «Podría incluso decirse —afirma R. Cubeddu— que el modelo liberal democrático ha aflorado, sin haber sido querido o proyectado, como un conjunto de remedios empíricos y de compromisos, en relación con problemas que la teoría liberal, la democrática y la socialista no eran por sí solas capaces de afrontar y resolver manteniendo la estabilidad social (*Atlas del liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1959, pág. 110).

¹⁷ *Discursos: «El problema político»*, ob. cit., págs. 24-25.

¹⁸ *Ibíd.*, 31-33

¹⁹ *Ibíd.*, 44-45.

²⁰ Los elementos de la crisis residían en la distinta posición ante el sufragio universal y el papel del Estado. «Ligado a una teoría de contención del poder sobre la base de un derecho natural inmodificable por parte de la política —ha escrito R. Cubeddu— el compromiso con el estado no hizo sino agravar la crisis del liberalismo. Una crisis a la que no puede considerarse ajena su aceptación del principio democrático, que había sustituido la tradición del derecho natural y la producción jurisprudencial por la producción legislativa del derecho» (*Atlas del liberalismo*, ob. cit., 99).

Para esta escuela (la democrático-liberal) —señalaba Moreno Nieto— la soberanía es immanente en la Nación... Por esto, hace electivos todos los poderes y los confiere por un tiempo determinado y breve y proclama el sufragio universal y el jurado y consagra los derechos políticos dándoles cualidad de absolutos. Quiere que la Nación se gobierne a sí misma directamente²¹.

En el sufragio estaba, pues, la clave de una política realmente secularizadora y de progreso. Como acertará a decirlo años más tarde Unamuno, en 1918, la verdadera desamortización, no ya de los bienes eclesiásticos, sino de la teología, y de cualquier otro alto saber, acontece en el sufragio. A fuer de demócrata/liberal creía, por tanto, que «la religión y la guerra y la educación pública y la política han de ser funciones real y verdaderamente públicas, de verdadero sufragio universal»²². Pero el sufragio era, sobre todo, el eslabón que conectaba la vida política con la cuestión social, o dicho a la inversa, que proyectaba la conflictividad social en la esfera política. Aquí estaba, en verdad, el fondo del problema. Como había advertido José Ramón Leal, en 1860, en su curso sobre «Filosofía social» en el Ateneo:

El cuadro de la sociedad actual no es religioso ni político, no es el cuadro del escepticismo por más que aparezca a primera vista en lucha abierta la razón y la fe, no es el cuadro de la anarquía por más que aparezcan en combate las monarquías y las democracias, el cuadro es esencialmente económico, porque se piden derechos, franquicias, libertades, garantías, pero lo que falta realmente es pan²³.

Al socaire de las libertades, el capitalismo, basándose en el principio de la libre empresa, había producido la más completa transformación de las condiciones de vida y del sistema de costumbres, vigente hasta entonces, desarraigando a las muchedumbres de los campos y hacinando en las ciudades el ejército miserable y sufriente del trabajo, como lo llamó Marx, masas inquietas y rebeldes, dispuestas al desquite. «Ciego está quien no vea —clamaba Gumersindo de Azcárate en 1893, en su Discurso en el Ateneo— lo universal de la agitación obrera, la tendencia manifiesta del proletariado a organizarse, la neuropatía social que conduce a arrostrar tranquilamente la muerte después del crimen, lamentando no tener diez cabezas para sacrificarlas en aras de la buena causa»²⁴.

²¹ *Discursos: El problema político*, ob. cit., 28-29.

²² «La religión civil del erizo calenturiento», en *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1996, IX, 1041. Véase, por el contrario, su desestima del reformismo liberal con respecto al sufragio, desde una postura de radicalismo práctico, en su Correspondencia pública con A. Ganivet, *Sobre el porvenir de España* (Ed. de F. García Lara, Estudio introductorio de P. Cerezo Galán, Diputación de Granada, 1998, pág. 152).

²³ *Filosofía social*, Madrid, Impr. Beltrán, 1860, pág. 3.

²⁴ «El problema social y las leyes del trabajo» (1893), recogido en *Estudios sociales*, Ed. Miñuesa de los Ríos, 1933, pág. 202.

La cuestión del sufragio universal introducía de golpe a este ejército en la política; era «la llave —decía muy gráficamente Joaquín Sánchez de Toca— para entrar en las fortalezas del Estado»²⁵. La democracia significaba primariamente para él la revolución, y de hecho en esta idea venían a coincidir pensadores de muy distinta filiación política, desde Stuart Mill a Marx, que veían cómo la transformación revolucionaria del Estado sería la consecuencia cuasi ineluctable de la práctica del sufragio. No era, pues, extraño, que J. Sánchez de Toca, desde su mentalidad conservadora, identificase la democracia con el cuarto estado, y advirtiera de que se asistía al combate entre la mesocracia (tercer estado) y el proletariado (cuarto estado), o dicho en términos económicos, entre el capital y el trabajo²⁶.

Por efecto de una transformación espontánea e irresistible de nuestros elementos sociales —escribía— nos hallamos sobre la vertiginosa pendiente de las revoluciones que nacen de la desigualdad creada por el capital. Delante de nosotros aparece una democracia cuyos derechos y poderes no emanan de principios abstractos puramente teóricos e ideales, sino del propio desarrollo de la vida social²⁷.

Cito a J. Sánchez de Toca con su monografía sobre *El sufragio universal*, pues su postura es indicativa de la posición conservadora. Todos los motivos y argumentos esgrimidos contra la extensión del sufragio se encuentran compendiados en ella, con un tono catastrofista. Tras entender el sufragio universal como el órgano de expresión de la plebe, encontraba en él la amenaza de la tiranía del número en lugar de la fuerza del derecho, la pérdida definitiva del sentido aristocrático, que aún puede reconocerse en el parlamentarismo, por una nivelación execrable de las diferencias y excelencias sociales, la subversión permanente por la demagogia, y, en fin, la terrible revolución social. La visión de Sánchez de Toca, magnificada por el temor al odio de las masas, pinta un cuadro sombrío de degeneración parlamentaria, ligado al advenimiento democrático de las masas a la política. Veía el Parlamento convertido en un club demagógico y el presupuesto en materia de contratación electoral; cómo huye toda virtud de la vida pública, mientras se retiran los mejores de la palestra política; cómo triunfan los utopismos, se desprestigia la política y a todos alcanza el envilecimiento general. Pero, a la vez, a Sánchez de Toca no se le ocultaba, por otra parte, como antes a Moreno Nieto, que «la democracia se nos impone ahora como fuerza y realidad social incontrastable»²⁸ e indomeñable. El proble-

²⁵ *El sufragio universal*, Madrid, Tipogr. Manuel G. Hernández, 1889, pág. 317.

²⁶ *Ibíd.*, Prólogo, pág. XV.

²⁷ *Ibíd.*, 132.

²⁸ *Ibíd.*, 114.

ma era, pues, en términos políticos, cómo hacer compatible la democracia y el régimen parlamentario, o bien, traducido en lenguaje social, «por qué medios de justicia y de política podremos armonizar los derechos de la clase rica y distinguida con los fueros de la plebe»²⁹. Pero la cuestión estaba ya prejuzgada de antemano. Antes había anunciado el dilema en que, a su juicio, desembocaba fatalmente la democracia:

Tales empeños se resuelven a la postre en uno de los términos de la siguiente alternativa: o bien la soberanía popular se reduce a mera ficción y apariencia, por la corrupción y el tráfico electoral, o porque los caudillos, una vez dueños del poder, no hacen todo el daño que prometían; o bien esta soberanía de la plebe se instituye realmente en supremo poder, y entonces, como es inclinación natural del hombre el usar del poder de que dispone en satisfacción de sus necesidades y hasta de sus meros caprichos, será inevitable que las masas del proletariado procuren leyes fiscales encaminadas en lo posible a transformar su pobreza en bienestar³⁰.

En otros términos, o ficción o revolución. Estaba por ver si habían de ser éstas las consecuencias catastróficas del sufragio universal, aunque los datos disponibles en otros países desmentían tan negros augurios, como se especifica en el Anteproyecto de la Ley para la reforma electoral, presentada por Segismundo Moret a la Cámara en 1888. Pero, al menos, en esta fórmula se condensaba el trágico dilema en que para algunos, los más conservadores, se veía cogido el liberalismo. Sanear, pues, el parlamentarismo, como proponía Sánchez de Toca, significaba para él corregir los efectos de la implantación del sufragio, abogando por el complementario sufragio corporativo y por la rígida disciplina de dos partidos fuertes, y, sobre todo, erigiendo a la Corona en salvaguarda del buen orden mediante su prerrogativa de formar gobiernos estables: «Únicamente al amparo de la monarquía hereditaria—concluía Sánchez de Toca— podemos gozar nosotros libertades públicas. En los abismos que dejara la desaparición del trono, no cabrían sino dictaduras férreas con Cortes envilecidas, o demagogias brutales oprimiendo a las demás clases»³¹.

En suma, por decirlo en la forma paradójicamente provocativa que usaba en el Prólogo de su obra, el remedio era que «la democracia sea del Rey»³². Y con el trasfondo de tan apocalíptico panorama, se esforzaba Sánchez de Toca en alertar a los liberales, el «partido girondino», dice, de la revolución española, de los graves amenazas que se ciernen sobre ellos si secundan la propuesta de los jacobinos en favor del sufragio universal³³. De la misma opinión era Damián

²⁹ *Ibíd.*, 136.

³⁰ *Ibíd.*, 83.

³¹ *Ibíd.*, 355.

³² *Ibíd.*, Prólogo, pág. XXVI.

³³ *Ibíd.*, 319-323.

Isern: «En circunstancias tales, establecer el sufragio universal equivalía, o a preparar una burla sangrienta del cuerpo electoral en cada elección, o a exponer el nuevo régimen a una derrota inevitable en cuanto se pusieran en tela de juicio, directa o indirectamente, sus títulos de legitimidad o de posesión»³⁴.

Curiosamente, el dilema que presentaba Sánchez de Toca era el que de hecho venía inspirando el sentido político dominante en la Restauración con respecto al sufragio. Dicho en términos cínicamente claros: o restringirlo o falsearlo. Y ya que era inevitable, pues parecía imponerse con el sentido de la historia, y no cabía resistencia, la manipulación del sufragio se imponía como única salida. En cualquier caso, como vio Valentí Almirall, poca diferencia habría en la práctica entre uno u otro tipo de sufragio, pues «ya se trate de sufragio universal o restringido no hay sino un solo y único elector: el Ministro de la Gobernación»³⁵. La opción por falsear el sufragio era, sin duda, la más cómoda y segura. Claro está que no todos los liberales estaban por la labor. Segismundo Moret había condenado sin paliativos la farsa del sistema electoral: «porque nuestro actual sistema electoral y representativo lo da todo, absolutamente todo, menos la expresión de la voluntad del país, menos la satisfacción de sus necesidades, menos la respuesta a sus anhelos»³⁶.

Y, años antes, ya Gumersindo de Azcárate había dedicado una fina y extensa monografía a especificar los vicios del régimen parlamentario, con vistas a su depuración y moralización, pues éste era el núcleo sustantivo del sistema liberal. Como ingenuo idealista liberal, creía él que todo se debía a un desajuste entre la teoría y la práctica, pero en modo alguno estaban en crisis, a su juicio, los principios de la representación:

Ahora bien: como no es posible volver al *antiguo régimen*, ni cabe poner los ojos como una esperanza en el *cesarismo*, ni tampoco optar por las soluciones de la *democracia directa*, preciso es insistir en la defensa del régimen parlamentario, ya que no ha de haber Monarquía ni República, ni han de gobernar conservadores ni liberales, sino con él³⁷.

Urgía, pues, a su juicio, que «la desnaturalización de los principios en que se basa y su mistificación en la práctica» no fueran aprovechadas por los enemigos del liberalismo para su desprestigio, pero, sobre todo, de cara a ganarse el apoyo al sistema de lo que él llama el elemento neutro o indiferente y el cuarto estado, antes de que un vacío político los alejase irremediabilmente del sistema. Su revisión crítica de la práctica parlamentaria es penetrante y completa, aun-

³⁴ *Del desastre nacional y sus causas*, Madrid, Imp. Vinuesa, 1899, pág. 146.

³⁵ *España tal como es*, Madrid, Seminarios y Ediciones, ed. de 1972, pág. 103.

³⁶ Discurso en el Ateneo, en 1899, sobre «Las causas de la decadencia y el desprestigio del sistema parlamentario», pág. 33

³⁷ *El régimen parlamentario en la práctica*, Madrid, Impr. de Fontanet, 1885, pág. 11.

que tocada de su consabido tono moralizante, y todavía hoy debiera ser lectura obligada de todo político. Alertaba contra la tiranía que supone el «gobierno de partido» cuando el ejecutivo pierde de vista los intereses generales de la nación para atender a su propia clientela política o se encastilla dogmáticamente en su programa; ponderaba la necesidad de una prensa «desinteresada, culta, imparcial e independiente» para que pueda ser «reflejo fiel y guía discreto de la opinión pública»; denunciaba los errores de entender el voto y diversos modos de corromper las elecciones como el talón de Aquiles de la política:

Se revela de un modo harto claro y evidente la palmaria contradicción en que está la teoría con la práctica en los asuntos de la política, puesto que todos proclaman en voz alta, como una necesidad y un deber ineludible, la *sinceridad electoral*, y casi todos la falsean o entorpecen cuando llega el momento de poner a prueba esta virtud en los comicios³⁸.

La obra de Gumersindo de Azcárate representa un lúcido análisis de los males degenerativos del sistema. Critica ásperamente Azcárate cómo las clases superiores han traicionado con su comportamiento el sentido de la tutela³⁹; fustiga el caciquismo como una perversión intrínseca del sistema: «los pueblos podrán parecer libres pero serán en realidad esclavos; los partidos serán facciones; los Gobiernos, no aceptados y ni siquiera consentidos, sino impuestos, y el régimen parlamentario un escarnio y una irrisión»⁴⁰.

Ataca la omnipotencia del poder gubernamental, que ha hecho del Parlamento «una oficina del poder ejecutivo»⁴¹, desenmascara las corruptelas parlamentarias —el abuso del voto partidista unánime, cualquiera que sea la cuestión que se le someta (a lo que después hemos dado en llamar el «rodillo parlamentario»), el olvido o relegación de la función crítica de control, o el confundir la representación con la delegación por desatención de la opinión pública, la intromisión del ejecutivo en el legislativo...—; denuncia los vicios de la Administración pública como la creciente burocracia, el expedienteo, la centralización y la empleomanía⁴²; analiza las causas de la inmoralidad pública, y aboga, en fin, por moralizar la vida política, y evitar el dualismo de la doble moral, la pública y la privada, con tan grave daño social en la confianza de los pueblos⁴³. Es admirable su análisis del «fraude político» de conciencia, o lo que podríamos llamar la *mauvaise foi* del político, por corrupción paulatina e insensible del autoenjuiciamiento moral de su propia función. La obra de Azcárate constituye

³⁸ *Ibíd.*, 56.

³⁹ *Ibíd.*, 67.

⁴⁰ *Ibíd.*, 71.

⁴¹ *Ibíd.*, 100.

⁴² *Ibíd.*, 102-185.

⁴³ *Ibíd.*, 173.

un análisis reflexivo y ponderado, de gran aliento liberal y democrático, sobre el funcionamiento del sistema parlamentario, aunque se resiente del idealismo político y la actitud moralizante, propias del institucionismo. En sustancia, lo-gra, a mi juicio, lo que era su secreto propósito, probar que el sistema liberal de la representación, si se autentifica, estaba en condiciones de absorber los cambios y reformas exigibles por el problema social,

porque éste no es temible allí donde la organización política es a la vez tan firme y flexible, que ni los empeños atrevidos logran turbar la paz pública, ni los propósitos de reforma, por trascendental que ésta sea, carecen de ninguno de los medios de producirse, depurarse y condensarse en el seno de la sociedad, para traducirse al fin en leyes y reglas de vida⁴⁴.

No era, pues, la única salida posible limitar o bien falsear el sufragio, como creían los conservadores. Otros liberales radicales, los cómplices con los jacobinos, según Sánchez de Toca, lo aceptaban con todas sus consecuencias como corolario de la revolución liberal y se aprestaban, por tanto, a una transformación interna del liberalismo sobre la base de su profundización democrática y la promoción de reformas sociales. En una recensión a la obra de May, *La democracia en Europa*, se oponía Gumersindo de Azcárate, con buenas razones, a la contraposición entre liberalismo y democracia, esto es, el período de la libertad y el de la revolución social, como un planteamiento tan estéril como suicida:

En mi humilde juicio, es deber de todos, y singularmente de los demócratas, el demostrar que no debe haber solución de continuidad entre uno y otro período; que el segundo no significa sino la rectificación y ensanche del primero; que lejos de haber entre ellos contradicción, el uno no es más que complemento y desarrollo del otro⁴⁵.

No era, pues, el caso de una ingenua confusión entre liberalismo y democracia, pero tampoco de su contraposición excluyente. Ambos principios, en su tensión, acaban por completarse y fecundarse recíprocamente. El liberalismo se volvía más solidario y pro-estatal en la misma medida en que la democracia adoptaba el régimen representativo y constitucional y abandonaba los aires épicos de la revolución por los de la reforma. En los círculos liberales procedentes del institucionismo fue arraigando una actitud positiva y resuelta con respecto al sufragio universal, que veía en él, al decir de Adolfo Posada, el órgano del «mínimum de participación expresa del ciudadano en la vida del Estado»⁴⁶, y,

⁴⁴ *Ibíd.*, 2.

⁴⁵ Sobre el libro de May, *La democracia en Europa*, Madrid, Imprenta Viuda e Hijos de García, pág. 35.

⁴⁶ *El sufragio*, Barcelona, Ed. Sucesores de Manuel Soler, pág. 20.

por tanto, órgano mismo del Estado, en cuanto éste no es, al cabo, más que «la obra de una permanente elaboración de la comunidad»⁴⁷. No caía, sin embargo, Posada en la superstición electoral, denunciada también por Giner —«la fe ciega en la eficacia política del voto»—, pues antes que nada, a él le interesaba la formación intelectual y moral del votante. De ahí su actitud fundamentalmente educativa, como era de esperar del estilo institucionista. En suma, no se trataba ahora de restringirlo o falsearlo, sino de educarlo en la conciencia de un deber cívico, que entrañaba responsabilidad y reflexión:

La tendencia, sin embargo, más general y dominante, es quizá la que aceptando el sufragio como una institución hoy por hoy insustituible, considera que no está el problema tanto en su restricción y depuración por medios exteriores prohibitivos cuanto en la elevación constante del nivel moral e intelectual del elector, educando al pueblo para la vida de las democracias modernas y futuras⁴⁸.

1.3.

Un segundo punto de litigio entre radicalismo y conservadurismo tenía que ver con el origen y la función del Estado. Como ha señalado R. Cubeddu, «la actitud frente al Estado constituye el fundamento de la gran ruptura del movimiento político liberal que, a finales del siglo pasado, y a lo largo de todo el siglo xx... se divide precisamente respecto al papel y a la función del Estado en el fomento del desarrollo de las libertades individuales»⁴⁹. Tomando asiento en el *Contrato social* de Rousseau, la corriente democrático-liberal entendía al Estado como un producto del pacto social del pueblo donde reside la soberanía. La nación resulta ser entonces una unidad moral de destino, producida mediante la determinación libre de elementos atómicos, sin más vínculo que la voluntad de convivencia sancionada en el pacto. Una corrección muy importante a esta construcción *a priori* del orden político —error capital, al decir de Cánovas, del intelectualismo de la revolución francesa—, venía del constitucionalismo histórico, que ya había defendido Jovellanos. La postura de J. Moreno Nieto a este respecto era muy explícita, y puede valer como canon del pensamiento liberal conservador:

El constitucionalismo admite todos los principios y todos los progresos legítimos, y vive según el espíritu del tiempo. Él es sincera y profundamente liberal... Pero al admitir este principio, declarando también que es inmanente en la sociedad esa soberanía, no considera aquélla, cual lo hace la mayoría de

⁴⁷ *Ibíd.*, 23.

⁴⁸ *Ibíd.*, 47.

⁴⁹ *Atlas del liberalismo*, ob. cit., 94.

los demócratas anti-constitucionales, como mera colección o agregado de hombres sin ordenación ni vínculos orgánicos, sino que conforme a aquélla, su verdadera noción..., la toma como un ser colectivo, o si no un organismo donde se producen instituciones y funciones comunes y una como generalidad y por virtud de todas esas cosas una razón y una voluntad comunes, las cuales fundan y expresan y se realizan en los actos que manifiestan la soberanía⁵⁰.

Esta comprensión organicista de la sociedad justificaba, por lo demás, una representación funcional en la política y con ello podía legitimar un correctivo al régimen parlamentario con el voto orgánico por instituciones u asociaciones, que acabó por reconocerse en la Ley del sufragio electoral de 1890. Téngase en cuenta, por lo demás, que este organicismo social no era exclusivo del conservadurismo político y de los círculos doctrinales del catolicismo. Distinguía incluso al liberalismo democrático de ascendencia krausista del radicalismo democrático republicano. El organicismo se constituía así como una réplica al extremo individualismo político con su ideal de representación política inorgánica.

1.4.

A todo ello se atrevía a agregar J. Moreno Nieto, como un tercer punto de litigio entre conservadores y radicales, la cuestión religiosa, entendida, no al modo confesional tradicional ya sea ultramontano o neocatólico, es decir, en cuanto fundamento garante de la autoridad política, sino como vínculo simbólico identitario de la sociedad. Mientras los radicales llevaban su laicismo hasta el punto de hacer la guerra a la idea católica y, más en concreto, a su versión política clerical, «la escuela conservadora piensa muy de otro modo. No tiene, es cierto, por legítima la pretensión del poder religioso de dominar al soberano temporal... Pero después de esto declara que todo Estado y toda nación deben tener una creencia que sea socialmente reconocida y proclamada»⁵¹.

No se ocultaba a los conservadores, sin embargo, que el signo de los tiempos estaba a favor de la idea democrática. Para los más lúcidos, más que resistirla, había que acomodarse a ella, o más bien, acomodarla al orden político vigente con algunos reajustes. Tal era la posición de Cánovas de Castillo, el más fino y perspicaz de los conservadores. En su discurso en El Ateneo sobre «La cuestión social», en 1890, el mismo año de la aprobación por el Parlamento español del sufragio universal, reconocía: «el sufragio universal tiende a hacer del socialismo una tendencia, si bien amenazadora, indisputablemente legal»⁵²,

⁵⁰ Discurso sobre «El problema político», ob. cit., 44.

⁵¹ *Ibíd.*, 56.

⁵² Discurso de apertura de curso en el Ateneo, en 1890, sobre «La cuestión social», pag. 30.

pero creía que con ello podría reforzarse el régimen político parlamentario, al ampliar la base social del sistema abriéndolo a fuerzas sociales, que merodeaban en sus límites. La cuestión social, por otra parte, agravaba hasta tal punto la situación que no permitía marcha atrás. Había dejado de ser una mera cuestión teórica, en el limbo de las utopías, para encaramarse, como decía muy gráficamente Cánovas, «en las cumbres donde la Potestad religiosa y la civil se asientan, obligándolas, que no es poco, a que le reconozcan sentido y valor práctico»⁵³. La antinomia, planteada por Cavour, entre el instinto individual y el instinto social, o bien entre el derecho de propiedad y el simple y elemental derecho a la existencia, «derecho el último —comenta Cánovas— que teóricamente presentaba a su juicio los caracteres de un principio superior y predominante»⁵⁴, obligaba a arbitrar fórmulas urgentes de resolución. Como recuerda el propio Cánovas, la cuestión estaba planteada en los términos dilemáticos en que la vio Bismarck: «o destruir por sus fundamentos las instituciones y las leyes democráticas, restableciendo el antiguo sistema jerárquico de las sociedades europeas, y volviendo a aunar el poder público con la riqueza; o intervenir en los crecientes conflictos entre el capital y el trabajo para ir aplazando, cuanto quepa al menos, las finales soluciones anárquicas o cesaristas»⁵⁵.

Pero ya no era posible la marcha atrás. Tampoco en España. El Parlamento Largo de Sagasta iba a concluir implantando, en un plazo acelerado de tiempo (1886-1890), el resto de libertades políticas que convertían el régimen en un Estado plenamente liberal-democrático; entre ellas, el sufragio universal en 1890. «Parece lo menos malo —pensaba Cánovas con su pragmático sentido político— acceder a aquéllas (las demandas políticas y sociales) hasta donde resulten compatibles con el organismo social y sus inevitables bases, el capital y la apropiación de la tierra, y también con la concurrencia»⁵⁶. Quedaba así definida la actitud de «eclecticismo práctico»⁵⁷, adoptada por el jefe liberal/conservador ante los nuevos desafíos. Incluso surgía de este modo, como supo ver el sagaz estadista, una nueva fuente de legitimación del Estado, aparte de la democrática, en virtud de su capacidad para armonizar las demandas de las fuerzas sociales en conflicto:

Para mí los tiempos llegan en que un régimen político sea estimado, sobre todo, por la aptitud que posea para mantener en orden al trabajo y al capital, contribuyendo hasta donde quepa a su concierto necesario⁵⁸.

⁵³ *Ibíd.*, 9.

⁵⁴ *Ibíd.*, 7.

⁵⁵ *Ibíd.*, 35.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ibíd.*, 14.

⁵⁸ Discurso en el Ateneo, en 1889, sobre «Los diversos modos de ejercer la soberanía en las democracias modernas», en *Obras Completas*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1997, IV, pág. 487.

Había pasado la época del optimismo liberal. Cánovas estaba convencido de que los problemas sociales no se arreglaban confiándolos a la dinámica del mercado. El motivo fundamental del cambio de estrategia era su convicción de «la confesada impotencia de la Economía política para formular un reparto de la producción que, respondiendo al concepto de la vida y a la noción del derecho individual que en el proletariado reina, presente al Estado eficaces medios con que pacificar la discordia social»⁵⁹. La lección la había aprendido del canciller Bismarck, su santón de referencia. Había que anticiparse con reformas sociales asimiladoras si se quería evitar la revolución. La verdad es que no se hacía Cánovas muchas ilusiones al respecto. Todo lo que se podría conseguir no sería más que treguas en un conflicto incesante. En todo caso, las medidas protectoras estaban al servicio de una estabilización del régimen, que era su última razón de ser.

De aquí que pueda afirmarse —asegura A. Ortí— que si en el proceso histórico del Estado liberal en España han existido posibilidades *objetivas* de una *reforma social* estabilizadora del orden burgués —semejantes a las occidentales contemporáneas—, éstas hayan sido máximas en la fase inicial de esta época, cuando todas las clases sociales de la nueva sociedad capitalista habían sido ya movilizadas por la apertura política y la aceleración económica, pero todavía la lucha de clases no había radicalizado definitivamente a los bloques antagónicos⁶⁰.

1.5.

Para el liberalismo democrático, en cambio, no se trataba de una mera acomodación a las circunstancias ni de estabilizar el sistema, sino de una renovación del propio liberalismo en un sentido social y con un refuerzo considerable de la función del Estado. De ahí la crítica al liberalismo formal e individualista, manchesteriano, se decía, que todo lo fiaba al *laissez faire* y a la actividad del mercado ayuno como estaba de sensibilidad social. Gumersindo de Azcárate había establecido en sus *Estudios económicos y sociales* de 1876, la nueva actitud, «no destruir el legado político anterior, pero sí modificar su forma y alterar su fondo»⁶¹. Otro tanto viene a afirmar más tarde Adolfo Posada. «Se trata —decía— de una ampliación y reafirmación de los principios de 1889, interpretados en su sentido mas concreto y más sustancioso»⁶²; aunque, a decir toda

⁵⁹ Discurso sobre «La cuestión social», págs. 13-14.

⁶⁰ Estudio Introductorio a su edición de *Oligarquía y caciquismo*, ob. cit., pág. CCLX

⁶¹ *Estudios sociales*, ob. cit., 75. El primer capítulo titulado «Estudios sobre el problema social» está tomado de la edición de 1876.

⁶² *Socialismo y reforma social*, Madrid, Tip. Ricardo Fe, 1904, pag. 121.

la verdad, este deber social pronto se recubría de una «función tutelar», que era muy ajena a las reivindicaciones del socialismo. Ser «un hombre de su tiempo —aseguraba Posada— es ser un *hombre social*»⁶³, dotado de una nueva conciencia de responsabilidad ante la suerte común y de un sentido de solidaridad universal. Esta nueva conciencia se expresaba en el deber social como culminación de la virtud cívica republicana. He aquí la nueva frontera política. Según Azcárate, la tarea de su generación sobre la precedente, cuya consigna había sido la des-amortización y des-vinculación de bienes —«dos negaciones» sin haber renovado el derecho de propiedad, pues «todo se redujo a someter aquélla en masa al derecho común»⁶⁴, era «nada menos que la de crear un derecho civil»⁶⁵ de sentido social: «y que (el Estado), a la par que con tanto empeño reconoce todos esos derechos, cuyo fin es la personalidad, cuando se trata de los *individuos*, haga lo propio cuando se trata de las *personas sociales*»⁶⁶.

El avance legislativo en España en este sentido fue análogo a la labor protectora de otros países: la regulación del contrato laboral, de la duración de la jornada, de las comisiones de conciliación y arbitraje, del derecho de huelga, tal como especifica A. Posada en su obra. Aparecía así un nuevo sentido jurídico congruente con la nueva sensibilidad. Y, con ello, un nuevo sentido de la libertad, decía Azcárate, «rectificado el sentido del *liberalismo abstracto*, en cuanto, en vez de considerar la libertad como fin, se la estima como medio, y en vez de confundirla con la arbitrariedad se afirma como libertad racional»⁶⁷. Era, a fin de cuentas, la lección aprendida del maestro Giner, quien en 1872, ya había advertido que «querer abstraer la política formal de la política sustancial equivale a pretender construir una máquina sin tener en cuenta el fin al que ha de servir»⁶⁸. La transformación del liberalismo se hacía radical hasta el punto de modificar su actitud ante el Estado, al que convertía ahora en valedor de la cultura secularizada y de la reforma social. En este nuevo continente se inscriben tanto el liberalismo-democrático institucionista como el liberalismo populista de Costa. Éste hizo constar expresamente que su propuesta estaba inspirada en un «neo-liberalismo», a diferencia del liberalismo abstracto y doctrinario, que había traicionado a su propia causa: «Un neoliberalismo que acometa con decisión la obra urgente de extirpar de nuestro suelo la oligarquía, como condición necesaria para que pueda aclimatarse en él un régimen europeo de libertad y de *self-government*, de gobierno del país por el país»⁶⁹.

⁶³ *Ibíd.*, 81.

⁶⁴ *Estudios sociales*, ob. cit., 48.

⁶⁵ *Ibíd.*, 51.

⁶⁶ *Ibíd.*, 64.

⁶⁷ *Ibíd.*, 279. Véanse también págs. 144-145.

⁶⁸ «La soberanía política», en *Ensayos*, ob. cit., 187.

⁶⁹ *Oligarquía y caciquismo*, ed. de Alfonso Ortí, ob. cit., 36.

En otro momento lo calificaba como «neoliberalismo orgánico, ético y sustantivo»⁷⁰. Los adjetivos están cuidadosamente elegidos: «orgánico», pues de algún modo la idea liberal estaba mediada en él con la filosofía política organicista de la Institución, según la cual había que integrar en la organización del Estado «ético» en contraposición al liberalismo individualista, ayuno de sentido moral y de sensibilidad social; y, «sustantivo», en fin, a diferencia del meramente adjetivo o formal. El énfasis que en todo momento ponía Costa en el *self-government* y en la defensa de las libertades era un aval inequívoco de su liberalismo. Téngase en cuenta que cuando reivindicaba Costa la figura del Cid como héroe nacional —no el Cid guerrero de la tradición castiza, a cuyo sepulcro hay que echar «doble llave», sino el Cid de Santa Gadea, exigiendo juramento al rey Alfonso VI—, estaba exaltando el gesto liberal que pone al rey por debajo de la ley:

Este glorioso momento de la vida del Campeador, en que se nos representa como una categoría de razón, cubiertos los arreos de guerrero con la toga de magistrado, austera encarnación de la ley, celoso guardador del sentido moral de la gobernación, constituye una de las más sublimes concepciones épicas de todos los siglos (*O.C.*, 176-177).

Se trataba, en verdad, de un nuevo liberalismo (neoliberalismo se lo llamaba), con un individualismo de signo moral, frente al egoísmo desenfrenado, y una nueva conciencia de la función del Estado, que M. Almagro Sanmartín, en su Discurso en el Ateneo de 1910, cifraba fundamentalmente, siguiendo a Lloyd George en 1) el deber del Estado a intervenir en la lucha social protegiendo al débil y organizando el trabajo, y 2) el derecho del Estado a limitar el derecho de propiedad individual»⁷¹. El discurso de Almagro lleva por título «El nuevo liberalismo», recogiendo una expresión proveniente del mundo inglés, y está prologado por José Canalejas y Méndez, presidente a la sazón del Consejo de Ministros, y máximo representante de la praxis política neo-liberal con amplias reformas sociales. «No bastan —escribe en el Prólogo Canalejas— las puras formas democráticas, sino que son necesarias realidades vivas que satisfagan el ansia justa de transformación del Estado»⁷². Un liberalismo próximo al social-liberalismo o al liberalismo social, que por estos mismos años, en la primera década del siglo, reclamaban desde el campo intelectual, dos prestigiosos profesores, Unamuno y Ortega y Gasset, empeñados ambos en una campaña

⁷⁰ *Ibíd.*, 44.

⁷¹ *El nuevo liberalismo*, Discurso en el Ateneo de Madrid, en 1910, Imprenta artística española, Madrid, 1910, pág. 28. El Discurso lleva un prólogo de José Canalejas, el político que encarnó en el comienzo del siglo la nueva frontera liberal.

⁷² *Ibíd.*, 3.

cultural —*Kulturkampf* la llamó el vasco, tomando el término de los intelectuales germánicos en la época de Bismarck— en pro de una nueva conciencia liberal, acorde con los tiempos, centrada en la idea moral de libertad y en un sentido de solidaridad social. Tema central de este liberalismo reformado o restaurado era el reforzamiento del Estado, como baluarte de las libertades civiles y los nuevos derechos sociales, y órgano, además, de la cultura laica, crítica y emancipadora, nacida del Renacimiento, la Reforma y la Revolución. El *Kulturkampf* a la española se convirtió, en efecto, en un movimiento de ilustración por un Estado educador en sentido ético, frente al poder espiritual de la Iglesia católica.

No viene al caso proseguir esta historia. Dejemos de lado porque no viene ahora a cuento, la otra crisis de desmoralización, por llamarla en términos orteguianos que sufrió el liberalismo en la década de los treinta, al enfrentarse con el fenómeno del advenimiento de las masas a la política, y de la que fue clarividente analista J Ortega y Gasset. Desgraciadamente el liberalismo social no cuajó en el país cogido en la pinza del juego fatídico de reacción y revolución⁷³, maximalismos de uno u otro signo, que condujeron finalmente a la bancarrota de la Restauración en la Dictadura de Primo de Rivera. Pero con todo es preciso atribuirle la mejor parte en los logros del sistema político de la Restauración por extender las libertades y emprender reformas sociales, que pudieran contener el estallido revolucionario, ya que no asegurar la paz social.

2. LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Si desde el mirador de 1900 en España, con su horizonte político polarizado en la apertura del liberalismo a la democracia, en medio de una tensa y crispada situación de conflictividad social, tornamos ahora al mirador de nuestro fin de siglo, se divisa a mi juicio un panorama de signo inverso al que acabo de mostrar. A los veintiún años de la Constitución de 1978, superada la crisis política del fallido golpe de Estado en 1981, la democracia liberal se encuentra por fortuna asentada en nuestro país. El espíritu pactista de la transición democrática sentó las bases de una cultura política de reconciliación, que, por lo general, no ha sido puesta en entredicho. La obra de la transición está ya cumplida con la aceptación social de la Monarquía, la alternancia pacífica de fuerzas de

⁷³ «El parlamentarismo liberal, sin embargo —precisa Raymond Carr— no cayó víctima solamente de sus vicios, fue destruido desde fuera» (*Visiones de fin de siglo*, ob. cit., 205), y cita a este respecto la vuelta del Ejército a la política, a partir de las Juntas de Defensa, en el papel de salvador de patria, la radicalización del regeneracionismo y la disidencia intelectual al régimen de la Restauración.

distinto y hasta opuesto signo político en el gobierno de la nación, el funcionamiento regular de las instituciones en un Estado de muy compleja estructura constitucional, y la extensión de una amplia mentalidad centrista en el país. Una generación, que ya ha nacido bajo la democracia, se apresta a ingresar en la vida pública, mientras comienza el relevo parsimonioso de la generación que hizo la transición. Como garantía complementaria, el ingreso de España en la Unión política europea asegura la estabilidad democrática y deja fuera de juego, así quiero creerlo, a los demonios familiares, responsables de las páginas más negras de nuestra historia. La estabilidad política democrática corresponde, por lo demás, con una estabilidad social del país, como no había gozado antes en su historia, con una extensa y fuerte clase media, un amplio sistema de seguridad social, y un ritmo de crecimiento económico superior a la media europea. La vertebración de la sociedad española —no sería posible decir lo mismo, por desgracia, del Estado y la nación—, y la prosperidad económica, que afecta a grandes capas de la población, junto con el amplio sistema de seguridad social auguran un porvenir estable de convivencia civil, sin los graves conflictos sociales, que crisparon el fin de siglo pasado.

Al final del siglo xx —ha escrito Juan Pablo Fusi en un fino análisis sobre nuestro fin de siglo— España era, con todo, un país democrático, europeizado, dinámico y moderno, que había hallado por fin solución a los que durante mucho tiempo parecieron ser sus grandes problemas y retos históricos (democracia, atraso económico, forma de Estado, cuestión militar, problema religioso, miseria rural, administración territorial)⁷⁴.

Y todo esto ocurre en un nuevo contexto histórico internacional, definido por dos hechos básicos de enorme trascendencia: el fin de la guerra fría, tras la caída del muro de Berlín, con la bancarrota social y política del régimen comunista en la Europa del Este, y el proceso en marcha, ya irreversible, de consolidación de la Unión europea, en fase de expansión integradora hacia las naciones surgidas de la desintegración de la URSS. A la vista de este panorama, podríamos estar tentados a suscribir la tesis de Fukuyama sobre el «final de la historia», pues la civilización industrial, el modo de producción capitalista y el Estado liberal democrático no tienen hoy una alternativa histórica, que les haga frente. El fin de las ideologías parece llegado con el triunfo a escala mundial de la democracia parlamentaria. Y, sin embargo, hay que precaverse de la fácil tentación de caer en un pensamiento único, que, como todo lo que pretende ser único, encierra un riesgo totalitario. Precisamente cuando la democracia deja de estar desafiada desde fuera, es cuando mejor se advierten sus déficits internos. Como ha mostrado David Held,

⁷⁴ «España: el fin del siglo xx», en *Visiones de fin de siglo*, ob. cit., 171

En nombre de la democracia, se lucha por más y más causas políticas y un número creciente de estados están siendo refundados en un molde democrático. Pero no muy por debajo del triunfo de la democracia existe una paradoja manifiesta: mientras que se defiende de nuevo la idea del gobierno del pueblo, la eficacia misma de la democracia como una forma nacional de organización política se ve puesta en duda⁷⁵.

Si no contestación, cuyo último episodio fue el violento estadillo del mayo francés de 1968, sí hay, al menos, insatisfacción con la democracia, y, en amplia medida, escepticismo político creciente sobre el sistema, hasta el punto de que ha llegado a hablarse de una crisis de legitimidad. A partir de los años setenta, es decir, en el último cuarto del siglo, y tras el retroceso del Estado de bienestar y del pacto social keynesiano que está en su origen, cunde, en efecto, una conciencia crítica acerca de las posibilidades de la democracia para mantener la paz social, a la vez que diversos intentos de reforma y profundización de sus estructuras. De alguna manera, la fallida salida de emergencia, que buscaba la juventud revolucionaria en el mayo francés de 1968, como superación del antagonismo del capitalismo y el socialismo, ha seguido alimentando el interno criticismo interior al sistema, y forzando su transformación hacia una democracia participativa y solidaria, plena y extensiva a la sociedad civil. En España, toda esta onda crítica ha llegado más tarde como han sido también más tardíos los frutos del Estado de bienestar y la conciencia de su crisis, así como el antagonismo entre la nueva derecha neoliberal (o mejor, neo-liberalista, como suelen decir los italianos, distinguiendo el liberalismo económico del liberalismo político) y la nueva izquierda de «la tercera vía». La transición política reactivó en España la actitud democrática y obligó a una cultura del pacto y a una búsqueda de consenso, bien explícita en la Constitución de 1978. Pero, pese a este retraso histórico y al fervor con que se recibió la democracia, cundió muy pronto, apenas una década más tarde de su implantación, lo que dió en llamarse el «desencanto», quizá debido al exceso de expectativas que había despertado el nuevo régimen hacia una transformación democrática y modernizadora de todas las estructuras sociales del país, y quizá también por defecto de tradiciones democráticas, que permitieran el fortalecimiento de un *éthos* civil, cuando aparecieron los primeros síntomas de la crisis.

Cuando hablo de crisis, no me refiero a fenómenos de superficie, en los que tanto énfasis se ha puesto recientemente, como la corrupción política, la oligarquización de los partidos y su merma de militancia, la apatía del electorado y el absentismo en las urnas, fenómenos que, pese a su gravedad, no han alcanzado en España cotas de excepción. La crisis responde más bien a una des-animación

⁷⁵ *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza editorial, 1996, pág. 360 (la ed. original es de 1982).

interna de la democracia, común a toda Europa, que aún no ha provocado desafección de las masas, ni parece que éste sea el peligro inminente, pero sí desentendimiento escéptico y falta de compromiso civil con ella. Si comparamos la situación política del pasado fin de siglo con la nuestra, se percibe una inversión de signo muy característica. «Hablando en términos generales —escribió Giovanni Sartori en 1987— durante el siglo xix el elemento liberal prevaleció sobre el democrático; en el siglo xx el péndulo osciló, y hoy es el componente democrático el que predomina sobre el liberal»⁷⁶. Sobre este marco de referencia, válido en lo esencial y probado históricamente, cabe construir una conjetura: ¿no será acaso la predominancia de la idea democrática, en detrimento del radical liberal, lo característico de la crisis de nuestro fin de siglo? Si en torno a 1900, el liberalismo entró en crisis ante el desafío de la idea democrática, hoy, en sentido contrario, la democracia parece entrar en crisis, entre otros motivos, si mucho no me engaño, por relativización o declinación de su liberalismo. Pero dado que el liberalismo constituye un núcleo fundamental de la moderna democracia constitucional, de ser cierta la crisis, resultará determinante, en la medida en que afecta a dimensiones muy profundas del sistema político.

A mi juicio, es este núcleo liberal el que está siendo erosionado en la actual sociedad postindustrial, hasta el punto de poderse hablar, como ha hecho A. Oliet Palá a propósito de la esfera de lo público y de las transformaciones de la publicidad, de «una desviación de los principios proclamados por el liberalismo»⁷⁷. Desde el esquema propuesto por G. Sartori, la crisis se deja entender más bien como el desequilibrio entre los dos componentes de la democracia constitucional, el liberal y el democrático, de manera «que el aumento del componente democrático de la democracia liberal nos exige de modo creciente tener en cuenta el *peligro opuesto*»⁷⁸ esto es, el peligro de una maximización de la democracia que redunde en debilitación del liberalismo con riesgo del propio sistema democrático. Se trata de un desequilibrio dinámico, que, cogido a tiempo, puede redundar en una reanimación y autenticación del sistema, si se compensa con el refuerzo del otro elemento.

2.1.

La crisis, así entendida, afecta fundamentalmente a aquellas dimensiones en que es más identificable la herencia liberal, a saber, la representatividad, la

⁷⁶ *Teoría de la democracia*, II: *Los problemas clásicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 471.

⁷⁷ *Liberalismo y democracia en crisis*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pág. 227.

⁷⁸ G. Sartori, *Teoría de la democracia*, ob. cit., II, 472.

esfera de lo público, y la conciencia de la ciudadanía⁷⁹. Es un hecho evidente, y a mi juicio irreversible, el crecimiento desmesurado del Estado de servicios (de bienestar) en contra del Estado mínimo, preconizado por el pensamiento liberal. Cualquiera que sea la perspectiva ideológica que se adopte, ya sea la nueva derecha neoliberal, a lo F. A. Hayeck, o la nueva izquierda social-demócrata, a lo Jürgen Habermas o Claus Offe, la dinámica de este crecimiento ha sido un factor decisivo que ha incidido en la crisis de legitimidad, si se tiene en cuenta, como ha mostrado J. J. Linz, que ésta puede deberse también a una pérdida de la confianza ciudadana en la capacidad del sistema para conseguir determinados fines colectivos⁸⁰. Conforme al esquema común subyacente a las diversas teorías ideológicas sobre la crisis del Estado de bienestar —tanto la teoría del «Estado sobrecargado» de la nueva derecha neoliberal como a la teoría de la «crisis de legitimidad» de la nueva izquierda—, puede afirmar David Held en términos esquemáticos que

el poder del Estado, medido en términos de su capacidad para resolver las demandas y las dificultades a las que se enfrenta, está siendo progresivamente erosionado. El Estado democrático liberal está cada vez más paralizado o es cada vez más ineficaz (teóricos del Estado sobrecargado) o no es racional (teóricos de la crisis de legitimidad). La capacidad del Estado para actuar de forma

⁷⁹ En mayor o menor medida, la crisis afecta, por tanto, a casi todos los parámetros con que podemos identificar a un régimen democrático. Adoptemos por sencilla y clara, la caracterización de la democracia por Alain Touraine: «Esto se traduce en el orden de las instituciones políticas —escribe— por tres principios: el reconocimiento de los *derechos fundamentales*, que el poder debe respetar, la *representatividad* social de los dirigentes y de su política y, por último, la conciencia de la *ciudadanía*, de pertenecer una colectividad fundada en derecho» (*Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1994, pág. 321). Más explícita, pero reabsorbible en este esquema, es la caracterización por criterios, que aporta J. J. Linz. Tanto la «posibilidad de formular y proclamar alternativas políticas», sobre la que tanto insistió K. Popper, como «la competencia libre y no violenta entre líderes» y la «revalidación periódica del derecho a gobernar», con «la participación de todos los miembros de la comunidad», especifican hoy nuestro sentido de la representatividad democrática. «Hoy —concluye J. J. Linz— no se puede mantener la exclusión de ningún grupo social del sufragio si no es por la fuerza, y por tanto, el más amplio sufragio posible es el requisito para que podamos llamar a un sistema democrático» («Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias», recogido en R. del Águila, F. Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 226). Pero no basta con el sufragio universal si éste no va acompañado, como puntualiza Robert Dahl, de «una participación efectiva» y de «la comprensión ilustrada», en los límites de lo razonable, de las alternativas en juego (*La democracia, una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 48).

⁸⁰ «At this point two others dimensions characterizing a political system become relevant —its efficacy and its effectiveness. In the course of time both can strengthen, reinforce, maintain, or weaken the belief in legitimacy. However, the relationships between these variables are far from fully transitive and lineal, since perception of the efficacy and effectiveness of a regime tends to be based by the initial commitments to its legitimacy», *The breakdown of democratic regimes (crisis, breakdown and reequilibration)*, Baltimore, Hopkins Univ. Press, 1978, págs 18-19.

decisiva está siendo minada, porque su autoridad o legitimidad está disminuyendo progresivamente. Para los teóricos del gobierno sobrecargado, la relación tensa y tirante entre el gobierno y los grupos sociales puede explicarse por las excesivas demandas relacionadas, entre otras cosas, con una expectativas crecientes y con una menor diferencia. Los teóricos de la crisis de legitimidad se centran, a su vez, en la forma en que una mayor intervención del Estado mina valores y formas tradicionalmente no cuestionadas, y politiza un número creciente de cuestiones, es decir, las expone al debate y al conflicto político... (En suma), «el poder del Estado está siendo erosionado por las crecientes demandas: en un caso estas demandas se consideran excesivas, en el otro, se consideran el resultado virtualmente inevitable de las contradicciones en las que el Estado está atrapado»⁸¹.

Tal como resume la cuestión Oliet Palá, abundando en este esquema común de la crisis interna del Estado de bienestar,

las expectativas abiertas en el nivel de vida y de protección social generalizada... han transformado cierto orden de valor. Aquello se percibe como un derecho que el ciudadano puede reclamar al Estado... Lo que supone que un apetito irrestricto se ha desplazado así del ámbito económico al político. La literatura crítica de las formaciones sociales del capitalismo coincide —dice— con este planteamiento: en definitiva, la exigencia de responsabilidades sociales cada vez más amplias conduce a la crisis de la legitimidad estatal⁸².

En suma, bien sea como ingobernabilidad del Estado, como se ve desde la derecha neoliberal, o como quiebra de su racionalidad funcional, desde la nueva izquierda, es la legitimidad del Estado democrático lo que está en juego. Ciertamente que Held no cree en la efectividad de la crisis, pues falta a su juicio evidencia empírica que la confirme, pero tiene que conceder al menos que «hoy en día el cinismo, el escepticismo y el distanciamiento de muchas personas no logran en ocasiones ser compensados por suficientes comodidades y/o promesas de futuros beneficios»⁸³. La cuestión se desplaza, por tanto, a saber cuál es la clave de este creciente escepticismo, o si se quiere, de la creciente pasividad del ciudadano, que hace que la legitimidad democrática se deba cada vez más a la apatía, conformidad pragmática o aceptación instrumental, por utilizar sus propias categorías, que a un asentimiento o acuerdo normativo/reflexivo. Por otra parte, a nadie escapa que el intervencionismo del Estado supone inexorablemente un aumento de la burocracia política así como la alzaprima del papel de la tecnocracia, en pugna en última instancia, como mostró Max Weber, con la

⁸¹ *Modelos de democracia*, ob. cit., 285-286.

⁸² *Liberalismo y democracia en crisis*, ob. cit., 114.

⁸³ *Modelos de democracia*, ob. cit., 289.

idea de democracia. Se confirma así, en su facticidad histórica, el diagnóstico de Schumpeter de una democracia de mercado, reducida a mero sistema de elección de élites, mediante la concurrencia política de los partidos, que ofertan sus programas y cuadros ante la ciudadanía, para que ésta refrende con su voto, como el consumidor en el mercado, la alternativa que goza de más aceptación. Todo lo cual repercute obviamente en la reducción o desvalorización de la representatividad política. Es notoria, en este sentido, la decadencia del parlamentarismo, como mera escenificación dramática —a esto viene a reducirse, a la postre, el principio de la representación política—, de conflictos sociales e intereses antagónicos, cuyo ajuste o resolución, de llevarse a cabo, se produce, las más de las veces, entre bastidores, a espaldas del Parlamento, con riesgo de quedar reducido a caja de resonancias o de propaganda de la vida política más que a un foro de debate. «No es una paradoja decir —afirmó hace ya más de medio siglo Harold J. Lasky— que el centro de gravedad de una asamblea legislativa se encuentra fuera de ella»⁸⁴. Se refería con ello al hecho decisivo de que el legislativo «sea prisionero del gabinete», como éste lo es, a su modo, de «los intereses que representa y sirve»⁸⁵. No podía imaginarse entonces hasta qué punto su diagnóstico iba a quedarse corto en el futuro ante la aparición de una forma cruda del clientelismo político o bien de un neocorporativismo, que acabaría integrándose en la misma estructura del Estado, al margen del Parlamento.

Es cierto que, conforme a la visión pluralista, la democracia representa un espacio político de concurrencia de diversos intereses, organizados en grupos estables que compiten entre sí y buscan un acuerdo provisorio. Pero esta representación de intereses, que estaba por lo general ligada a los partidos políticos tradicionales, se presenta ahora con total autonomía política, en grupos de poder organizado, distintos y a veces contrapuestos a los partidos, de gran coherencia, influencia y disciplina, que en la confrontación de sus intereses buscan fórmulas de equilibrio inestable o de reajuste pactado, puesto que no pueden abiertamente prevalecer unos sobre otros. Lo característico de la nueva situación es la *cuasi* institucionalización de esta representación funcional de intereses y de su intermediación recíproca en la misma estructura del poder político, en la medida en que son reconocidas y promovidas en su gestión por el propio poder del Estado. En suma, el neocorporativismo aparece hoy, por decirlo con Oliet Palá,

como un sistema de intermediación de intereses, que se articula a través de la negociación y el compromiso, potenciado expresamente por el Estado, cuyo núcleo se sitúa en torno al conflicto entre capital y trabajo, en el que se da un

⁸⁴ *La crisis de la democracia*, Buenos Aires, Siglo XX, 1950, pág. 77.

⁸⁵ *Ibíd.*, 81.

cuasi monopolio representativo *de facto*, ejercido por organizaciones con gran potencial disciplinador de sus bases, que intervienen en la configuración y el desarrollo de las políticas públicas⁸⁶.

Como consecuencia obvia se está produciendo un desplazamiento de la representación parlamentaria por la funcional de intereses, y con ello, una nueva depotenciación del Parlamento. Tal como resume D. Held:

la posición del problema, el grado de participación de los representantes con base territorial, y no digamos de los ciudadanos comunes, en el desarrollo de las políticas ha caído en picado. La participación política se ha convertido en la reserva de élites de las organizaciones. En definitiva, la soberanía del Parlamento y el poder de los ciudadanos están siendo minados por los cambios económicos, las presiones políticas y los desarrollos organizativos⁸⁷.

Bien es verdad que Held mantiene de nuevo algunas reservas críticas sobre esta incidencia negativa del neocorporativismo en la estructura democrática del poder. Pero sin atenuar el problema, tal como él lo hace, ni magnificarlo tampoco como una refeudalización estamentalista del poder político, lo innegable con todo es que la lógica del neocorporativismo choca con el principio de la representación liberal. Resulta, por tanto, inevitable, como ha mostrado Oliet Palá, el surgimiento de un conflicto interno al espacio de la representatividad política:

Estas tendencias definen un mundo de representación de intereses, en el que el grado de interrelación entre el Estado y las organizaciones y el angostamiento del espacio libre de competencia entre ellas, patentiza un conflicto especialmente grave con la soberanía democrática articulada a través de la representación política⁸⁸.

Y es que se trata, a fin de cuentas, del cruce o del «encuentro entre dos modelos institucionalizados de decisión política»⁸⁹ de difícil articulación. Los efectos de esta erosión, producida por la representación inmediata y funcional de intereses en el sistema liberal-democrático, pueden llegar a ser de largo alcance:

El Parlamento es apeado de la decisión estatal, pues el proceso de creación de normas generales puede ser predeterminado por los consorcios representativos. El Gobierno, órgano central de dirección y solución de los asuntos

⁸⁶ *Liberalismo y democracia en crisis*, ob. cit., 104.

⁸⁷ *Modelos de democracia*, ob. cit., 261.

⁸⁸ *Liberalismo y democracia en crisis*, ob. cit., 105.

⁸⁹ *Ibíd.*, 141.

públicos, también se retrae en su actuación autónoma, en la medida en que asume el carácter mediador y garante de los grandes acuerdos, cuando no es parte de los mismos⁹⁰.

Estoy en lo fundamental de acuerdo con las conclusiones a que llega Oliet Palá acerca de «la retracción del individualismo político, en cuanto gestador de la soberanía nacional», así como de «la remisión de lo público ante lo privado, de la ley frente al contrato»⁹¹, por más que luego se eleve el pacto corporativo a la forma de ley. Cualquiera que sea su forma, «la corporativización del Estado es antidemocrática», asegura Oliet, y afecta de un modo u otro, a su legitimidad⁹². Lo más grave del caso es que tal situación se degenera funcionalmente, al extenderse a otros grupos sociales y profesionales, que quieren hacer valer, por la presión, su presunto derecho a una negociación, nada menos, que con los representantes legítimos del poder soberano. En tal caso, la perversión de la representación se hace inevitable, llegándose a «la privatización de lo público» y lo que ha llamado Norberto Bobbio con acierto «el desquite del contrato» frente a la soberanía de la ley⁹³.

2.2.

Una segunda manifestación de la crisis de la democracia tiene lugar en la esfera de la publicidad, un principio constitutivo de la racionalización del poder en el Estado liberal-democrático. Es bien sabido que en la historia nacieron solidariamente la soberanía popular y la opinión pública, esto es, la emancipación del poder político de toda instancia heterónoma, ajena a la voluntad del pueblo, y la emancipación de la conciencia mediante un proceso de ilustración. No cabe, en efecto, que haya poder soberano del pueblo si éste no tiene voz propia, capaz de formar por sí mismo y hacer valer en cuanto garante de su voluntad de elección. La opinión pública no es sólo aquella que tiene el público o el conjunto de la ciudadanía en torno a asuntos públicos, esto es, que concierne al interés de todos, sino la que se forma públicamente, en la intermediación reflexiva de pareceres y opiniones, haciendo, como dijera Kant, un uso público de la razón⁹⁴. La publicidad se refiere, por tanto, fundamentalmente al método

⁹⁰ *Ibíd.*, 143.

⁹¹ *Ibíd.*, 145 y 148-149, respectivamente.

⁹² *Ibíd.*, 151.

⁹³ «La crisis de la democracia y la lección de los clásicos», recogido en N. Bobbio, G. Pontara, S. Vega, *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985, págs. 18-19.

⁹⁴ Kant entiende por uso público de la razón «aquel que alguien hace de ella en cuanto docto ante el gran público del mundo de lectores», con lo que venía a indicar el método reflexivo de su formación (Respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 12).

mismo de la formación de la opinión, en una confrontación abierta de pareceres, accesible a todos los que tengan algo que decir sobre una base de información y argumentación. De ahí que la genuina opinión pública, en puridad liberal, haya de ser autónoma o independiente de toda instancia directiva e impositiva, y a la vez, formada democráticamente mediante un método racional de reflexión en común. Como ha subrayado J. Habermas, «la garantía de la accesibilidad universal era contemplada sólo como un presupuesto de la garantía de la veracidad de discursos y contradiscursos—, vinculados por las leyes de la lógica»⁹⁵. La opinión pública, así entendida, era fuente de inspiración jurídica y medio de racionalización o moralización del poder. A este respecto recuerda oportunamente Norberto Bobbio la formulación del principio de publicidad por Kant: «Todas las acciones relativas al derecho de otros hombres, cuya máxima no es susceptible de publicidad, son injustas»⁹⁶, es decir, lo son cuando se hurtan al conocimiento público y al debate consecuente por temor a que no sean aceptadas. Resulta, pues, obvio que una degeneración de la opinión pública y de las formas de publicidad afecta a la misma sustancia de la concepción liberal/democrática del poder. Como ha indicado el mismo N. Bobbio, la otra cara de una mengua o degeneración de la opinión pública es la opacidad del poder.

Ahora bien, lo característico de la moderna democracia de masas es que la opinión pública está construida artificialmente y en virtud de los medios técnicos de *marketing* político y propaganda, refractarios y aun opuestos a una formación racional. La «publicidad» ha llegado a ser en el decir común sinónimo de reclamo publicitario, y las campañas electorales dan, por lo general, buena prueba de estas ofertas propagandísticas, estereotipos eficaces, símbolos de identificación emocional y mensajes subliminales, destinados a seducir el votante y no precisamente a captar su asentimiento motivado. Tal como concluye Habermas, «la publicidad política temporalmente fabricada reproduce —sólo que con otros fines— la esfera regida por la cultura integrativa; también el ámbito político acaba siendo integrado social y psicológicamente por el ámbito del consumo»⁹⁷.

En general puede decirse que, bajo la presión del mercado y la manipulación de los *mass media*, no sólo se condiciona y predetermina el espacio de la publicidad, sino que se atenta abiertamente contra una cultura deliberativa y reflexiva, específica de la tradición liberal ilustrada. En la democracia de masas se ha retrocedido gravemente con respecto a estos ideales de ilustración. Las dos condiciones exigidas para una opinión pública autónoma, tal como señala

⁹⁵ *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, pág. 245.

⁹⁶ *Zum ewigen Frieden*, Anhang II, en *Kantswerke*, Berlín, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968, VIII, pág. 381.

⁹⁷ *Historia y crítica de la opinión pública*, ob. cit., 242.

G. Sartori, «a) un sistema educativo que no sea un sistema de adoctrinamiento, y b) una estructura global de centros de influencia e información plural y diversa»⁹⁸, no garantizan hoy, a mi juicio —al menos, de modo suficiente— esta función. La educación pública se ha vuelto cada vez más técnico/profesional y menos significativa y evaluativa, y, por tanto, ajena y hasta adversa a una cultura crítica ilustrada. Y en cuanto a los centros de influencia, fundamentalmente la prensa, aparte de verse sometidas a prácticas de concentración monopolística, responden por regla general, sobre todo en las campañas electorales, más a intereses ideológicos partidistas que al objetivo de formar una opinión pública independiente. Como ya constató Wax Weber, se ha producido «una creciente falta de libertad periodística... determinada por el inaudito incremento en la actualidad e intensidad de la empresa periodística»⁹⁹, y su subordinación a centros de poder social y económico, con intereses políticos concretos. Retroceden, en general en la sociedad civil, los foros de debate, los clubs de opinión, las asociaciones ciudadanas, los movimientos sociales, de los que había que esperar nuevos espacios generadores de opinión pública, autónoma y reflexiva, y hasta el mismo Parlamento acaba depotenciado en su función crítica y convertido en caja de resonancia del mercado electoral. Es obvio, por lo demás, que con esta degradación de la esfera de la publicidad, se resiente gravemente la causa del individuo autónomo y del juicio reflexivo, en definitiva, de la ilustración y la crítica, que debería servir, en buena teoría liberal, de control del poder.

2.3.

Y con esto desembocamos en el aspecto más vulnerable de todos, la conciencia de ciudadanía. Me refiero con ello a la cultura democrática viva y operante en el cuerpo social, y por cultura cívico/política entiendo tanto el nivel de conciencia reflexiva como el de actitud y compromiso práctico, lo que podríamos llamar en conjunto *éthos* democrático en cuanto forma de vida. No hay régimen democrático que pueda sostenerse a la larga sin la adhesión de la ciudadanía al sistema de creencias y valores, que constituyen su sustancia cultural. Y aunque el déficit en moral civil es un mal endémico a la democracia de masas, en España, quizá precisamente por carencia de una fuerte tradición democrática, ha llegado a tener caracteres alarmantes. «Al finalizar el siglo xx —puntualiza J. P. Fusi— parecía que la democracia no había podido elaborar la ética laica y liberal que sustituyese a la religión como fundamento del comportamiento

⁹⁸ *Teoría de la democracia*, ob. cit., I, 134.

⁹⁹ «La política como vocación», recogida en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 119.

social e individual de los españoles»¹⁰⁰. La falta de una moral civil es un hecho grave sin paliativos, si se tiene en cuenta que la legitimidad del sistema descansa, en última instancia, en este reconocimiento activo, y no meramente pasivo, de sus fundamentos normativos. No en vano identificaba Montesquieu a la república como el gobierno fundado en el principio de la virtud cívica, en cuanto exige el reconocimiento de la soberanía de la ley sobre la voluntad particular¹⁰¹. Falto de este impulso ético, la forma política se degrada y se corrompe necesariamente. Pues bien, es en esta disposición moral donde la democracia de hoy se muestra más en crisis, El *éthos* liberal/democrático reside en la combinación ardua de la autonomía individual con la solidaridad social, en el respeto a una voluntad general común. Si se debilitan estos principios —la conciencia de la subjetividad autónoma y la obediencia a la ley común soberana— queda sólo la democracia como procedimiento pero no como forma de vida. Y a la larga, el cascarón vacío puede ser aventado por cualquier ventarrón político. Lleva razón Alain Touraine:

No hay democracia sólida si frente al Estado y al orden establecido no existe una voluntad de libertad personal que se apoye en la defensa de una tradición cultural, pues el individuo separado de toda tradición es sólo un consumidor de bienes materiales y simbólicos, incapaz de resistir a las presiones y seducciones manipuladas por los poseedores del poder¹⁰².

Hace ya algún tiempo que fue advertida esta grave crisis en la actitud democrática. G. Sartori llamó certeramente la atención sobre ello: «Suscribo la opinión según la cual la crisis actual de la democracia —escribía a finales de los ochenta— es en gran medida una crisis de fundamentos éticos»¹⁰³. No se refería con ello a que falte a la democracia una base normativa de sentido moral, sino a la ausencia alarmante de virtud civil en el comportamiento político, lo que le lleva a hablar de un agotamiento de los grandes ideales ético/políticos, que inspiraron la tradición de la democracia liberal: «El momento de la verdad, diferido durante tanto tiempo, ha llegado, y la verdad es que no puede existir una sociedad buena sin bien, es decir, no puede existir allí donde la política se reduce a economía, los ideales a las ideologías, y la ética al cálculo»¹⁰⁴.

Lo que Sartori tenía en cuenta era la primacía del *homo aeconomicus* sobre el *homo moralis*, o dicho en otros términos, el predominio de un tipo de hombre económicamente mentalizado, para el que toda la racionalidad práctica se cifra

¹⁰⁰ «España: el fin del siglo xx», en *Visiones de fin de siglo*, ob. cit., 176.

¹⁰¹ *L'Esprit des lois*, III, 3.

¹⁰² *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1992, págs. 342-343.

¹⁰³ *Teoría de la democracia*, ob. cit., I, 298.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 589.

en un cálculo racional de utilidades. ¿No está llegando el momento de que este voraz consumidor pierda la conciencia de las exigencias internas de la virtud cívica? «Hemos ido demasiado lejos —se lamenta— en la asimilación del comportamiento político a la conducta económica, tratar de convencernos de que la política se reduce a conseguir»¹⁰⁵. Se ha originado así lo que llama Galbraith una cultura de la política «del consumo», del consumismo de derechos y servicios, con unan hipertrofia de las demandas, mientras se produce simultáneamente una mengua de las exigencias personales de todo tipo. En un sentido análogo denunciaba Ortega y Gasset, en el primer tercio del siglo xx, la mentalidad del «señorito satisfecho» o del «bárbaro vertical», nacido en una sociedad de la abundancia, heredero de una civilización, que se limita a usufructuar sin conciencia de sus principios ni compromiso con las exigencias y el esfuerzo que éstos reclaman. Contrasta esta posición del «egoísta calculador» con aquella conciencia del deber moral y la responsabilidad, en suma, de la virtud cívica, que animó la tradición liberal/democrática. Ésta es, por lo demás, la actitud que han adoptado todos los grandes luchadores por los derechos del hombre. Cuando a Mahatma Gandhi le pidió el Director general de la Unesco, Julián Huxley, su adhesión a la conmemoración de la Declaración universal de los derechos del hombre, le respondió escuetamente en una carta de 1947: «De mi ignorante pero sabia madre aprendí que los derechos que pueden merecerse y conservarse proceden del deber bien cumplido. De tal modo que sólo somos acreedores del derecho a la vida cuando cumplimos el deber de ciudadanos del mundo»¹⁰⁶.

Ahora bien, si la pérdida del *éthos* liberal/democrático del ciudadano por el del consumista in-satisfecho se debe a la dominante mentalidad economicista, y se quiere reaccionar, a la vez, contra la pasividad política, rayana en la apatía y el escepticismo, del consumidor más o menos defraudado, entonces no hay otra salida consecuente que reanimar la democracia, activando el *éthos* del ciudadano y la cultura civil. Desde esta posición es obligado cuestionar la asimilación de la democracia con el funcionamiento de la racionalidad del mercado, propuesta por Weber y Schumpeter. Esta interpretación mercantil de la democracia como mero sistema de selección de élites, que concurren en el mercado político a la búsqueda del voto, reduce el papel político del ciudadano a mero elector pasivo de una oferta, con grave merma de su responsabilidad cívica integral. Lo que pasa por alto esta posición, so pretexto de un aséptica descripción realista del funcionamiento de hecho, es precisamente la importancia decisiva en la legitimación democrática del elemento normativo y de la adhesión activa del ciudadano, que asume el contenido moral de su régimen. Otros regímenes, cuya legitimidad esté basada en la tradición o en el carisma, no necesitan tal

¹⁰⁵ *Ibíd.*, II, 587.

¹⁰⁶ *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1973, pág. 33.

legitimación; la democracia liberal sí, porque ha surgido precisamente del reconocimiento histórico de derechos humanos, vinculados a la dignidad inalienable de la persona. La falta de una asunción reflexiva de tales derechos por el ciudadano y de su fuente moral de normatividad acaba lesionando, a la corta o a la larga, el fundamento de legitimidad del sistema. No basta, pues, la democracia procedimental si no está asistida por una cultura cívica de la responsabilidad y la exigencia.

2.4.

Y aquí está, a mi juicio, el gran déficit del modelo realista de Weber/Schumpeter. El análisis de Schumpeter representa, si no «un ataque explícito a la idea misma del agente humano individual»¹⁰⁷, como sostiene D. Held, sí, al menos, un grave cuestionamiento del *éthos* democrático en cuanto forma de vida, que supone un comprometimiento activo por la causa de la libertad y el gobierno de la cosa pública. Si hay una crisis de la democracia por merma del asentimiento activo y reflexivo de los ciudadanos al sistema, la respuesta congruente sólo puede consistir en un refuerzo del *éthos* civil, mediante la movilización y participación ciudadana. No puedo compartir por eso los recelos de Sartori con respecto a la democracia participativa. Sospecha éste que la maximización de la democracia genere movilización de masas y politización excesiva de esferas de acción, con graves riesgos de involución hacia una democracia de referéndum¹⁰⁸, que incluso podría lesionar a la larga el garantismo constitucional y facilitar un retorno, vía democrática, a un absolutismo reforzado. Y teme, en consecuencia, una democracia sin alma liberal. Si así fuera, ¿quién en su sano juicio podría minimizar la importancia de este peligro? La participación, sin embargo, no es, en modo alguno, una alternativa al principio de la representación ni atenta contra éste, antes bien lo autentifica, a mi juicio, con un electorado más activo y reflexivo por su práctica democrática en movimientos sociales, foros civiles de debate y asociaciones ciudadanas de diverso tipo. La democracia participativa, que aquí preconizo, no es tampoco el sucedáneo de una democracia directa, sino tan sólo el diseño de una democracia deliberativa y reflexiva, como la ha caracterizado Habermas, en permanente formación de la voluntad ciudadana. No paso por alto, sin embargo, la advertencia de Sartori de que el empeño idealista de realizar plenamente los ideales sin atender a sus consecuencias de hecho, genera involución del sistema, pues la maximización ideal sin límites puede ser enemiga de la optimización funcional (lo mejor, solemos decir, es enemigo de lo bueno). Algo así advirtió en España Ortega y Gasset

¹⁰⁷ *Modelos de democracia*, ob. cit., 217.

¹⁰⁸ *Teoría de la democracia*, ob. cit., I, 302-305.

bajo el expresivo título de una necesaria «higiene de los ideales» para no incurrir en la peligrosa y simplificadora tentación del utopismo en política. No es de poca monta ciertamente esta advertencia y no seré yo quien intente desestimarla, habida cuenta de la frecuente conexión histórica, denunciada por K. Popper, entre utopía y violencia totalitaria de uno u otro signo¹⁰⁹. La cuestión está, sin embargo, en que la libertad y la igualdad no son meramente ideales constructivos sino fundamentos normativos constituyentes del sistema liberal/democrático, y, por tanto, criterios internos de autenticación del sistema, cuando no se descoyuntan entre sí o se impone unilateralmente la una a la otra. No hay, por lo demás, evidencia suficiente, que avale su juicio de que «cuando dentro de una democracia conservamos el ideal democrático en su forma extrema empieza a operar contra la democracia que ha generado»¹¹⁰, mientras que contamos con bastante experiencia histórica en sentido contrario, que cuando desfallece el *éthos* democrático en el ciudadano, en este vacío de la conciencia liberal/democrática, prosperan los aventurerismos de todo tipo, que pueden fácilmente explotar la credibilidad y los rencores de una masa inerte de votantes.

Ahora bien, si democracia y liberalismo constituyen y deben seguir constituyendo dos radicales fundamentales del Estado constitucional moderno, que no se excluyen sino que se complementan y equilibran en tensión dinámica permanente, entonces en buena lógica, y ésta es la lección que hay que aprender de Sartori, a más democracia habría que reivindicar igualmente, como compensación, más liberalismo¹¹¹. Como he defendido en otras ocasiones, el componente liberal es el que puede salvar a la democracia de volverse loca, como inversamente, el principio democrático salva al liberalismo de su perversión elitista. Creo que el principio kantiano de autonomía, destacado por D. Held, permite conservar este equilibrio entre ambos radicales, pues incluye a la vez, y con la misma exigencia, la autodeterminación del individuo en su juicio frente a cualquier instancia heterónoma y la mediación reflexiva de los distintos juicios en la formación de lo universal. De ahí la necesidad de cuidar y reforzar el núcleo liberal del sistema —la limitación de un poder soberano irrestricto—, precisamente como complemento y contrapunto de una mayor reivindicación participativa. Como ha reconocido el propio D. Held:

No podemos escapar, por tanto, a la necesidad de reconocer la importancia de un número de principios liberales fundamentales respecto al carácter central, en principio, de una estructura de poder público impersonal, de una constitución que ayude a garantizar y proteger los derechos de una diversidad

¹⁰⁹ «Utopía y violencia», en *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós, 1967, págs. 409-419.

¹¹⁰ *Teoría de la democracia*, I, 99

¹¹¹ *Ibíd.*, II, 475.

de centros de poder dentro y fuera del Estado, de mecanismos para promover la competencia y el debate entre plataformas políticas alternativas. Lo que esto significa, entre otras cosas, es la confirmación de la concepción liberal fundamental de que la separación del Estado y la sociedad civil debe ser una característica central de cualquier orden político democrático¹¹².

Significa esto también, cabe añadir, que la democracia liberal es incompatible con la retracción progresiva de la conciencia de ciudadanía y del *éthos* de la autonomía del sujeto, de su responsabilidad inalienable en la cosa pública y de su atenimiento a la esfera de lo público y común. Y esto exige, finalmente, que la democracia participativa, si quiere, como debe, seguir siendo liberal, tenga que ser cada vez más intersubjetiva que individualista, en una palabra, deliberativa, exigente a la vez con las condiciones de formación del juicio autónomo y de la razón pública. La autonomía del sujeto y su participación dialógica en las estructuras sociales y políticas de convivencia se convierten así en condiciones necesarias del mantenimiento de una sociedad abierta y pluralista.

¹¹² *Modelos de democracia*, ob. cit., 337.

SEGUNDA PARTE

TRES ENSAYOS SOBRE LA TOLERANCIA

Apuntes para una historia de la tolerancia*

Por paradójico que suene, también en nuestra sociedad democrática avanzada abundan las actitudes intolerantes con su bárbara secuela de violencias. Y no me refiero sólo a la intolerancia de tono menor, que crispa con tanta frecuencia la vida cotidiana, sino a aquella otra de cariz criminal. Agresiones verbales o físicas por motivos de raza, ideología, sexo o religión, marginaciones laborales y escolares, quemas de casas de inmigrantes, profanación de cementerios, persecuciones raciales, atentados terroristas, son testimonios de la nueva barbarie. Estos actos son resplandores siniestros de viejas hogueras del pasado, que ya creíamos extinguidas. Diversos factores han favorecido esta triste actualidad. En general, la crisis general de valores, que padece la sociedad contemporánea, o simplemente la mera liberalización de las costumbres, genera a menudo actitudes reactivas, propensas al integrismo. Añádase a esto, de un lado, la otra crisis de la conciencia de identidad, enfrentada al hecho del pluralismo cultural como el destino de nuestro tiempo. Es frecuente que en tales casos el encuentro con el extraño de lugar a actitudes de recelo y desconfianza, que han sido alentadas o explotadas con frecuencia por ideologías xenófobas radicales. Del otro, el fin de la Guerra Fría y la desaparición de la URSS, al desactivar la política de bloques, ha originado una remodelación del espacio internacional, que favorece el recrudecimiento de los nacionalismos. No hay que olvidar, por otra parte, que estos movimientos se ven cruzados por un mal de fondo, la diferencia social creciente entre países ricos y pobres, condenados, al parecer, a distanciarse indefinidamente en su nivel de vida. Y en una sociedad multiétnica y multicultural, atravesada por tan abierto antagonismo social, todas estas tensiones fomentan actitudes de intolerancia, caldo de cultivo de conflictos étnicos, culturales y religiosos, que los profetas del apocalipsis quisieran ver convertidos en un choque de civilizaciones.

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2005, páginas 467-501.

Como reacción a tales actitudes, cunde a la vez, en círculos y ambientes liberales, la propuesta de una tolerancia generalizada, que se puede cifrar en el lema de «vivir y dejar vivir». Pero incluso ésta, la añeja tolerancia liberal, resulta para algunos deficiente por implicar cierta in-diferencia pasiva ante el hecho de las diferentes formas de vida, y en lugar de ella se propugna una tolerancia de nuevo cuño, capaz de generar actitudes más francas y generosas en el reconocimiento de la diferencia. «La tolerancia radical —señala Ágnes Heller— no puede confinarse en el gesto ‘no es asunto mío’, sino que implica en cambio el gesto: ‘es de mi incumbencia’»¹. A estas diferencias de actitud, cabe añadir otras que conciernen al contenido o a los límites de la tolerancia. Pero esto significa que la virtud civil de la tolerancia se ha vuelto, a la vez, más precaria y más necesaria que nunca; se ha convertido en una *quaestio disputata*, y no sólo a nivel académico, sino en la praxis política cotidiana y en los *mass media*, porque es asunto que forma parte de la experiencia vivida. Como ha escrito a este propósito Rafael del Águila,

Los debates se suceden y en ellos nuestras perplejidades aumentan. Hay quien dice que es progresista ser tolerante con las diferencias culturales y quien opina (arguyendo idénticas razones) que el multiculturalismo es reaccionario. Hay quien cree que la intolerancia con los intolerantes es un deber moral y hay quien escribe que esa tolerancia no es sino barbarie. Hay quien afirma que la tolerancia política y prudencial es insuficiente cuando se aplica a emigrantes fundamentalistas y excesiva cuando se habla de la extrema derecha o... viceversa².

De ahí que una meditación sobre la tolerancia sea hoy tan inexcusable como lo fué en el pasado. En tiempos de crisis y confusión, la sociedad liberal/democrática necesita actualizar la memoria de sus orígenes y reactivar aquellas actitudes fundamentales que constituyen el humus civil de la convivencia.

1. LA INTOLERANCIA QUE NO CESA

No estaría de más revivir algunas escenas históricas. El 27 de octubre de 1553, moría en la hoguera, a fuego lento, en la plaza de Champel de Ginebra, el español Miguel Servet, sacrificado por el celo fanático de Calvino. De su martirio va a brotar la conciencia más lúcida y militante de la tolerancia. Con gran denuedo y coraje civil, el humanista Sebastián Castellio levanta su voz

¹ «Ética ciudadana y virtudes cívicas», recogido en Á. Heller y Ferenc Free, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, pág. 225.

² Rafael del Águila, «La tolerancia», en *Teoría política: poder, moral, democracia*, comp. A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, Madrid, Alianza Editorial, pág. 362.

acusatoria para denunciar el crimen de Calvino: «Buscar y decir la verdad, tal como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre». Ninguna instancia humana, eclesiástica o política, tiene derecho a inmiscuirse en el recinto de las creencias, «pues cada uno de nosotros debe responder ante su conciencia y ante Dios»³. El agudo y apasionado comentario de Stefan Zweig, en su *Castellio contra Calvino*, subraya este primer manifiesto a favor de la tolerancia: «El culpable, el eterno culpable del delirio asesino y de la confusión salvaje de nuestro mundo —comenta Zweig—, es para Castellio el fanatismo, la intolerancia de los ideólogos, que sólo quieren reconocer su idea, su religión, su ideología»⁴, travistiéndola con ropajes sagrados que le son ajenos. Gracias a Castellio, de la hoguera de Servet no quedan sólo las cenizas de su cuerpo, sino las vivas ascuas de la libertad de conciencia en lucha contra el fanatismo.

Años más tarde, en 1600, la quema del filósofo Giordano Bruno a manos de la Inquisición romana estremecía de nuevo la conciencia moral de su tiempo. Aquel exclaustro visionario, soñador de un nuevo mundo infinito, había plantado la semilla de su íntima convicción frente a la represión institucional de la conciencia. Y aun cuando su filosofía, como cualquier otra, fuese una flor perecedera, su actitud de rebeldía moral permanece como una eterna lección frente al fanatismo. Hoy cuando contemplamos su estatua severa en la plaza de *Campo dei fiore*, con la ofrenda de algunos ramos de flores, siempre frescas a sus pies, sube a la mente un mensaje de tolerancia, la que no supieron tener con él sus verdugos.

Casi siglo y medio después, en 1762, ardía de nuevo la hoguera, esta vez en Toulouse, para el protestante Jean Calas, acusado de dar muerte a su hijo Marco Aurelio por haberse convertido al catolicismo. Los jueces, presionados por el ambiente fanatizado de la ciudad, instigado por la cofradía de los penitentes blancos, firmaron una sentencia injusta carente de fundamento. Calas era la víctima propiciatoria para calmar el celo sanguinario de la ciudad, que se disponía a celebrar el segundo centenario de la *masacre* de los hugonotes. Ahora era Voltaire quien se erigía en defensor de la libertad de conciencia en su *Traité sur la tolérance*.

El año de 1762 era el año secular —cuenta Voltaire—. En la ciudad se disponía el aparejo de esta solemnidad; esto mismo encendía aún más la imaginación recalentada del pueblo: se decía públicamente que el patíbulo sobre el que se cocería Calas sería el más grande ornato de las fiestas; se decía que la Providencia aportaba ella misma estas víctimas para ser sacrificadas a nuestra religión⁵.

³ Apud Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino, Conciencia contra violencia*, Barcelona, Acantilado, 2001, pág. 151.

⁴ *Ibid.*, 173.

⁵ *Traité de la tolérance*, París, Du cheval ailé, 1948, pág. 73.

Frente a esta atmósfera cargada de odios y supersticiones, Voltaire, como en tantas otras ocasiones de su vida, dedica todos sus esfuerzos a crear una verdadera opinión pública, fundada sobre el análisis no prejuicioso de los hechos. Su obra, al igual que *La carta sobre la tolerancia* de Locke, será una de las grandes contribuciones del espíritu ilustrado por la causa de la libertad de conciencia contra el fanatismo. La queja amarga de Voltaire resuena en la historia como una acusación: «Tenemos demasiada religión para odiar y perseguir, pero no tenemos la suficiente para amar y socorrer»⁶. De ahí la necesidad de «presentar al público algunas reflexiones morales» sobre el asunto: «La filosofía, la sola filosofía, hermana de la religión —escribe Voltaire al desgarnar sus razones— ha desarmado las manos que la superstición había ensangrentado a menudo, y el espíritu humano, al despertar de su ebriedad, se ha sorprendido de los excesos a que le había llevado el fanatismo»⁷.

La matanza de los albigenses, en la Baja Edad Media como la de los hugonotes en la aciaga y sangrienta noche de San Bartolomé en París en 1562, fueron dos horrendos testimonios históricos que pesaron sobre la conciencia religiosa, pervertida por el dogmatismo. Religión y política celebraban de nuevo sus bodas de sangre. «Que la *masacre* de San Bartolomé haya sido solamente la consecuencia del enloquecimiento y la exasperación de la reina o que esté ligada con un plan más o menos establecido de exterminación de los hugonotes —declara Joseph Lecler en su *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*— lo esencial es que fue una medida política, una aplicación lógica de la pura razón de Estado»⁸. Tampoco la filosofía o la ideología, en general, iba a estar libre de ceder a la tan invocada en la modernidad como pervertida y abusiva razón de Estado. A las *masacres* a causa del celo religioso hay que sumar, en nuestro tiempo, las otras matanzas sistemáticas y metódicamente organizadas desde el poder en nombre de ideales totalitarios y utopías escatológicas. Los campos de concentración nazis o el Gulag soviético se unen a la negra historia del horror y la ignominia. Como las otras, todas son fruto de la intolerancia. ¿Quién puede precavernos de ello? ¿Cómo librarnos de repetir compulsivamente tales atrocidades, invocando nombres sagrados o bellas y seductoras ideologías?: «Hay gente que pretende que la humanidad, la indulgencia y la libertad de conciencia son cosas horribles. Pero, de buena fe —se pregunta Voltaire—. ¿habrían producido ellas calamidades comparables?»⁹.

Tal vez se engañaba Voltaire en algún respecto, al no sospechar los monstruos que puede engendrar la razón, cuando sueña o delira. Pero una cosa es clara: sólo el poder de la reflexión vigilante, de la crítica de toda forma de fana-

⁶ *Ibíd.*, 84.

⁷ *Ibíd.*, 96.

⁸ Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, Aubier, 1955, II, 78.

⁹ *Traité de la tolérance*, ob. cit., 91.

tismo y de la defensa del fuero interior de la conciencia puede alertarnos. La tolerancia ha crecido conjuntamente con la historia de la libertad y de la racionalidad crítica. Hay así una íntima conexión entre el liberalismo y la tolerancia. Históricamente, la conciencia liberal se gestó en la lucha por la tolerancia religiosa, como un remedio contra las guerras de religión que asolaron Europa, y fue tallando sus conceptos a la par que libraba aquellas batallas. Otras fuentes, sin duda, como el Humanismo y la Reforma influyeron en el origen del liberalismo, pero fue la lucha por la tolerancia el impulso fundamental que llevó a la cristalización de su doctrina.

2. LAS «RAZONES» DE LA INTOLERANCIA

La violencia no suele comparecer desnuda en la escena política. A menudo apela a justificaciones, que la hagan tolerable a la conciencia. En la historia de la humanidad ha sido bastante frecuente la violencia sagrada o a causa de lo sagrado —cualquiera que sea el valor que pretenda alcanzar este rango—, y todavía se esgrime hoy, pues sólo en nombre de lo sagrado se puede reclamar un derecho absoluto. Ninguna otra idea tiene más potencial dinamizador. El Santo Oficio, pongo por caso, al condenar a la hoguera, creía no estar exento de razones. Éstas han tenido un enorme poder de sugestión a lo largo de la historia y no es raro oír las repetir en los más diversos contextos ideológicos. La teología medieval hizo el acopio más sistemático de ellas. La primera y fundamental es de índole teológico/metafísica. El monismo ontológico, al igual que el monoteísmo teológico, que ha sido su vástago en la cultura de Occidente, representan una visión unitaria de la realidad, apoyada en un estricto fundamentalismo. En esto se basa el derecho absoluto de la verdad, unívoca y omnicomprendiva, capaz de imponerse por sí misma. La combinación de monismo y absolutismo, en cualquier dimensión trascendental, ya sea de la verdad o del bien o del valor, permite un discurso cerrado y autosuficiente, monovalente, esto es, que no admite alternativas. Según él, lo absoluto es prevalente sobre lo relativo, como la verdad sobre el error y la unidad sobre la variedad y diferencia. La verdad es, pues, una y única, y la diversidad está condenada al rango de la apariencias. Claro está que tal planteamiento no afecta a la verdad revelada, por pertenecer ésta a otro plano de consideración. Pero el racionalismo teológico, característico de buena parte del catolicismo en los siglos centrales de la Edad Media, junto con la vigencia social de la fe en un régimen de cristiandad, imponían la certidumbre de que el catolicismo era la religión verdadera, acorde con la autoconciencia que el propio cristianismo tenía de sí mismo, como la revelación consumada y en la plenitud de los tiempos. La fe era, pues, el canon de la verdad, y la última instancia en que resolver el propio juicio.

La unidad de doctrina exigía, por lo demás, una unidad de conducta —la ortodoxia reclamaba la ortopraxis—, que se extendía a todas las dimensiones de

la vida, incluida la política, o mejor, especialmente la política, pues la última fuente garante de la autoridad política era el propio poder de Dios. La simbiosis de religión y poder en un régimen teocrático, o al menos, la subordinación del poder político con respecto al religioso, como su brazo armado para hacerlo valer, generaba así un vínculo prácticamente infrangible en la vida política, que se interiorizaba por educación y presión social en la misma conciencia. El individuo se sentía naturalmente inmerso en una comunidad integral de vida, cuya sustancia ético/religiosa lo trascendía y embargaba por completo. Era el régimen de cristiandad. La unidad de la sociedad tenía pues, su asiento definitivo en la unidad de creencia, ya que la religión actuaba como la instancia normativa última de toda la cultura. Mantener la uniformidad de la creencia constituía, pues, la condición imprescindible para la conservación del todo social. A un medieval le parecía cosa evidente que la salud del cuerpo político exigía mantener la unanimidad de alma en el orden de las creencias.

Desde estos presupuestos, la herejía tenía que ser considerada como una traición a la verdad y como un atentado a la vida social, esto es, una ofensa a Dios, y conjuntamente, un crimen que hería y desgarraba la vida del todo, el cuerpo místico religioso, del que el político era tan sólo el trasunto temporal. El hereje era, pues, reo de lesa comunidad. De ahí que la actitud hacia él por parte del poder religioso y el político fuera más severa que con el infiel, al que, al fin de cuentas, había que ganarlo para la propia fe, aun cuando no faltara tampoco la tesis expansionista y belicista, encarnada en el espíritu de cruzada. El caso es que el hereje se veía como un renegado —el más grave pecado contra el espíritu—, que por su contumacia y su obstinación, al rebelarse contra la autoridad religiosa, se convertía *ipso facto* en un temible sedicioso para el propio poder político temporal. No bastaba, pues, con apartarlo del cuerpo social, como un apestado, mediante la excomunión, sino que ésta equivalía a una expulsión de todo el orden social, al que pertenecía: tenía que ser cortado como un miembro maligno y arrojado al fuego para que la enfermedad no alcanzase al resto del cuerpo. El carácter ejemplar de estos autos de fe se debía precisamente a la gravedad y trascendencia del delito, que exigía una sanción pública reparadora de la economía del todo social. El auto de fe cumplía así una doble función política: era tanto una confesión pública de la fe como una ratificación del mismo orden social en sus fundamentos.

Tal es, sumariamente expuesta y con riesgo de simplificación, la teoría tradicional de los derechos objetivos de la verdad, que ha sido la línea que ha prevalecido doctrinalmente en la Iglesia católica hasta el abierto reconocimiento de la libertad religiosa por el Vaticano II en la *Dignitatis humanae*. En el trasfondo, sin embargo, no dejaba de replantearse la otra línea de los derechos subjetivos de la conciencia. Para el catolicismo la fe es un obsequio de la criatura racional, y como tal, obsequio racional él mismo, motivado razonablemente por los *preambula fidei*. «*Credere non potest homo nisi volens*» —sentenciaba san

Agustín—, y como un eco repetía Tomás de Aquino, «*credere est voluntatis*», un acto de asentimiento, bajo la moción de la gracia, a una verdad revelada, pero conforme a como le ha sido propuesta o reconocida por el entendimiento. «Creer en Cristo es en sí una cosa buena y necesaria para la salvación, pero la voluntad no consiente a ello sino bajo el aspecto que la razón le propone (*secundum quod a ratione proponitur*) (S. Th, 1-2ae, qu. 19, art 5, c). «Santo Tomás —comenta Lecler— hace, pues, a la subjetividad una concesión importante, que rechazaba enérgicamente la escuela agustiniana»¹⁰. Por un momento parecería que santo Tomás está a punto de defender los derechos de la conciencia errónea, pero luego, como en un golpe de mano especulativo, da un vuelco a todo el asunto, pues sólo se muestra dispuesto a admitir, como excusa de la conciencia errónea, la «*ignorancia facti*» pero no la «*ignorantia iuris*», pues le resultaba inverosímil, a nivel de su tiempo, desconocer la verdad intrínseca de la religión verdadera o de la ley divina¹¹. No era, pues, igual para él recibir la fe que abandonarla. El que la recibe no puede hacerlo sino voluntariamente, y, por tanto, conforme a su conciencia (*secundum conscientiam*), pero el que la abandona, después de haberla conocido, traiciona con ello a la verdad. De ahí la diferencia de trato al infiel y al hereje. «Santo Tomás justifica esta ambivalencia de tratamiento —precisa F. Molinari— con el conocido aforismo: «recibir la fe es acto voluntario; en cambio, conservar la fe recibida es cosa necesaria» (*accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis* (2-2ae, qu. 10, art. 8)¹². De necesidad moral, se entiende, pues no es comprensible renegar de una verdad que se conoce. Será el filósofo Abelardo quien defienda los derechos subjetivos de la conciencia errónea, y, sobre todo, el teólogo franciscano Pierre Auriol, para el que la conciencia es una condición intrínseca y fundamental (*per se*), no sólo *per accidens* y *secundum quid*, como defendía Tomás de Aquino, de la acción moral. «Luego el hombre —concluye Auriol— está obligado a hacer lo que le dicta su conciencia, y de otro modo él peca si actúa contra su veredicto, puesto que ella concurre *per se* a la bondad del acto»¹³. Desgraciadamente, habría de pasar aún mucho tiempo para que se abriera paso en la Iglesia, tímida-mente, tan avanzada posición.

No son éstas distinciones antiguallas medievales. En el fondo han prevalecido allí donde se profesa una creencia en la posesión de una verdad absoluta, indispensable para la salud política del todo social, al que pertenece el individuo y del que recibe éste su verdadero ser sustancial. Vuelven los mismos motivos con distinta nomenclatura. La secularización moderna, especialmente la tocan-

¹⁰ *Histoire de la tolérance*, ob. cit., I, 121.

¹¹ *Ibid.*, I, 121-122 y Molinari, en la voz «Tolerancia», en el *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, Ediciones paulinas, 1974, pág. 1083.

¹² Molinari, *ibid.*, 1081.

¹³ Citado por J. Lecler, en *Histoire de la tolérance*, ob. cit., I, 123.

te con la esfera política, ha sabido conservar el viejo vino en nuevos odres. Vuelve el lema *compelle eos intrare*, interpretado no como un mandato de evangelización, sino como obediencia coactiva, si fuera necesario, a la verdadera fe, y se olvida la parábola evangélica del trigo y la cizaña con la advertencia de que no conviene cortarla hasta el último día, es decir, dejándolo en el juicio definitivo de Dios. Y es que el monismo de la verdad, combinado con el absolutismo de la voluntad que se tiene por recta, genera de suyo violencia, la «santa intransigencia» de que han hablado siempre los administradores del *magnum mysterium salutis*. La pretensión de fundar la ciudad de Dios en la tierra, aun cuando se entienda como la ciudad integral de la humanidad, suele generar graves espejismos, que acarrearán, no el cielo, sino el infierno del hombre. Algunos pensadores han venido denunciando la conexión entre monoteísmo y violencia sagrada. Giordano Bruno dio la voz de alerta, alarmado con la destrucción de los dioses patrios en nombre del Dios único y Montaigne, el caviloso y comprensivo Montaigne, se estremecía al pensar en la violencia que habíamos generado con la evangelización del Nuevo Mundo, imponiendo el Evangelio como derecho de conquista. Pero donde se lee «evangelización», puede ponerse colonización e indoctrinación cultural, sin que cambie el sentido. No era sólo el monoteísmo, como creía Rousseau, el generador de violencia, sino el absolutismo de todo pensamiento único. Los apóstoles del progreso y de la comunidad integral no han sido menos celosos que los de la fe. También han tenido su inquisición y sus autos de fe, conformes con el espíritu de una iglesia secular, que se tenía por única y verdadera. Habría que releer el texto de la Ilustración, en su revés, para tomar conciencia de las perversas consecuencias que se siguen, cuando se erige intelectual y políticamente una verdad total y única. En el pensamiento contemporáneo, ya Popper denunció la conexión entre violencia y utopía, la nueva heredera del espíritu escatológico, vertido imperiosamente en el tiempo de la historia. Pero ha sido, sobre todo, I. Berlin quien más ha insistido en las funestas consecuencias de un monismo de la verdad y del valor, conjugado con una interpretación positiva de la libertad del hombre.

3. LA LUCHA POR LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Hubo que esperar hasta el advenimiento de la moderna filosofía del sujeto para que se produjera una defensa abierta de los derechos de la conciencia frente a los pretendidos derechos objetivos de la verdad. Esta fue la obra conjunta del Humanismo y de un Cristianismo reformado. No es extraño, pues, que en este nuevo clima cultural, que comienza en el Renacimiento con el giro hacia la subjetividad, se lleve a cabo la lucha por la tolerancia religiosa en un mundo que iniciaba un lento pero irreversible proceso de secularización. A propósito del Edicto de enero de 1562, bajo Carlos IX, que va a suponer el primer intento de

instituir en Francia la libertad de cultos, señala Joseph Lecler las tres líneas que van a concurrir en la nueva situación: la humanista, «que se sublevaba contra forzar la conciencia en el dominio religioso; la teológica, preocupada «por el peligro de ateísmo e hipocresía de un conformismo impuesto desde fuera», y la política, «que rechazaba unir demasiado estrechamente los intereses temporales con las vicisitudes de la religión»¹⁴. En términos generales, estas tres líneas concurrentes, que a veces se interfieren y cruzan entre sí, determinan los principales procesos argumentales puestos en juego en los diversos ámbitos, ya sea en la nueva antropología humanista, o en la filosofía de la religión o en la teoría política del iusnaturalismo.

En los dos primeros ámbitos fue decisiva la obra de Erasmo. Humanista y teólogo, partidario de una reforma religiosa interna, que evitara el radicalismo de la ruptura luterana, Erasmo fue un ferviente defensor de la necesaria concordia entre las diferentes confesiones religiosas en nombre del espíritu interno del cristianismo. Tal como escribe al cardenal Laurent Campeggio, «*qualis erat Lutherus, certe humanius erat sanare quam extinguere*»¹⁵. Más humano y más cristiano es no forzar las conciencias, sino instruirlas y fortalecerlas en el sentimiento común de la caridad. «Que no odie en absoluto a ningún ser humano, como ningún médico odia a un ningún enfermo. Que solamente sea enemigo de los vicios. Mientras más grave sea una enfermedad, más grande será el cuidado que aporte a ella la pura caridad» —aconseja Erasmo a los cristianos y les recuerda el consejo evangélico de «no resistir al mal»¹⁶. Y en su comentario a las «bienaventuranzas», condena el recurso a la coacción y la persecución —«la más perniciosa enfermedad de las almas es la violencia y la arrogancia que vuelven al hombre incapaz de la verdadera doctrina»—, haciendo abierta profesión de pacifismo cristiano: «En tal caso, si la paz no se puede mantener de una y otra parte —escribe—serán aquellos bienaventurados por su celo por la paz, cuando los impíos los persigan, en razón únicamente de la justicia evangélica que no hiere a nadie y a todos rinde servicio»¹⁷.

No es sólo pensamiento edificante. En su voluntad de restaurar la unidad cristiana propone un programa irenista de reconciliación, con el fin de lograr una fórmula de fe corta y sustancial, como cifra de una genuina *philosophia Christi*. «Este retorno a los orígenes debía disponer según él —comenta J. Lecler—, a la restauración de una fe simple, viva, desembarazada de sutilidades y del mal intelectualismo de una teología decadente. Sobre tal base dogmática era

¹⁴ *Histoire de la tolérance...*, ob. cit., II, 62.

¹⁵ Citado por J. Lecler, *Histoire de la tolérance...*, ob. cit., I, 136.

¹⁶ «Comentario a la primera carta de San Pablo a los corintios» (IXZ, 22), recogido en *Genèse de la tolérance de Platon a Benjamin Constant*, antología de textos, selec. y pres. de Lidia Denkova, París, Unesco, 2001, págs. 77 y 80.

¹⁷ *Ibíd.*, 89.

posible restablecer entre los cristianos la concordia y la paz»¹⁸. De ahí su esfuerzo por una poda dogmática, «pues el cristianismo no es sólo una fe, sino una vida», y su interés en filtrar el fondo moral del Evangelio. Caso análogo es el de Tomás Moro que en su *Utopía* defiende la libertad religiosa y la tolerancia entre las sectas, aun cuando el humanismo cristiano, como señala Lecler, era esencialmente irenista, y más allá de la simple tolerancia, buscaba una actitud de reconciliación. «En este punto —concluye Lecler—, el humanismo cristiano nos parece en completa oposición con el espíritu de la Reforma»¹⁹.

Del lado de la filosofía, los nuevos tiempos se abren bajo el signo de la conciliación. Nicolás de Cusa fue también un infatigable paladín de la concordia ecuménica. En *De pace fidei* defiende bajo el ropaje de alegorías literarias la idea de que una asamblea de sabios de las diversas religiones logre un «acuerdo universal y una perpetua paz religiosa», sobre la base del reconocimiento de grandes verdades comunes a través de la diferencialidad de los ritos respectivos (*religio una in rituum varietate*). El fundamento de esta propuesta reside en el núcleo de la propia filosofía del Cusano, de que la diversidad no es más que la múltiple expresión finita de la unidad infinita subyacente (*unitas in varietate*), y puesto que lo absoluto mismo es en sí inaccesible sólo podemos alcanzarlo aproximativamente en el juego de las diversas conjeturas y perspectivas finitas, en que se deja transparecer (*De docta ignorantia*). Desde otros supuestos, fundamentalmente platónicos, el pensamiento de los humanistas italianos Marsilio Ficino y Pico della Mirandola se orienta hacia el mismo ideal de conciliación, proponiendo un sincretismo de las filosofías paganas y la revelación cristiana. Más pesimista se muestra Francis Bacon después de haber asistido al escandaloso espectáculo de las luchas religiosas en el seno del propio cristianismo. Al modo de Erasmo, critica las vanas disputas teológicas que comprometen la unidad religiosa y la paz civil, buscando una unidad radical de sentimiento más que de doctrina. Su actitud con respecto a la violencia en materia religiosa es bien explícita: «no propagar la religión por la vía de las armas ni violentar la conciencia con sanguinarias persecuciones», que son motivo de escándalo permanente, y recuerda a este propósito el consejo del apóstol de que «la cólera del hombre no puede ejecutar la justicia divina»²⁰.

También Montaigne ha vivido de cerca el desgarramiento de las guerras civiles de Francia por motivos religiosos y no puede compartir ya la confianza un tanto ingenua en una política de conciliación, que se presta, a su juicio, a todo tipo de componendas. A su vez, reprueba de corazón todo extremismo y fanatismo. «Yo estimo que este desorden ha aportado más daño a las letras que todos los fuegos de los bárbaros», lo que le lleva a la amarga confesión de que «no hay bestia en el

¹⁸ *Histoire de la tolérance...*, ob. cit., I, 142.

¹⁹ *Ibid.*, I, 156.

²⁰ Recogido en *Genèse de la tolérance*, ob. cit., 132 y 133.

mundo más temible que el hombre»²¹. Como única alternativa posible sólo queda la tolerancia. A este propósito cita el ejemplo del emperador Juliano el apóstata que ante las divisiones religiosas de los prelados cristianos en Constantinopla los hizo a venir a palacio y «los amonestó instándolos a calmar sus disensiones civiles, y que cada uno sin impedimento y temor sirviese a su religión», y aunque esta medida la tomara él, comenta Montaigne, para debilitar el cristianismo a causa de la hostilidad recíproca de sus sectas y así «atizar la confusión de la disensión civil, es la misma receta de la libertad de conciencia que nuestros reyes acaban de emplear para apagarlo». Montaigne no deja de reconocer la ambivalencia del asunto por los efectos contrarios que puedan seguirse, pero se inclina a la postre por la postura del rey, que tanto le honra —escribe— «pues no habiendo podido lo que quería, ha aparentado querer lo que podía»²².

Atención especial merece en esta historia Sebastián Castellio, erasmiano de formación y protestante, a cuya intrépida figura ya he hecho referencia al comienzo. Castellio por su actitud y su obra es, sin duda, la encarnación del espíritu de tolerancia en una época de turbulencia, disensión y persecución política y religiosa. Castellio dedica una obra, *De haereticis* (1554), a defender la libertad de conciencia y condenar ante el mundo el crimen de Calvino. Y cuando éste le replica a través de Théodore de Bèze, le contesta Castellio con su *Contra libellum Calvini*, donde refuta paso a paso sus pretendidas razones. La «antología jurídico teológica» que Castellio trae a colación como base de su actitud y los principios que invoca, tanto del humanismo como del cristianismo, le conceden a su obra, como ha mostrado Zweig, un lugar de privilegio en la historia de la tolerancia. Es —señala Leclerc— «la primera indagación metodológica» sobre el tema²³, combinando textos de las Sagradas Escrituras, los padres de la Iglesia y los pensadores más prestigiosos del Humanismo y la Reforma en monumental testimonio de autoridad. Pero, sobre todo, conmueve y persuade, a un tiempo, el tono tan profunda y reciamente humano de su voz, en que puede reconocerse fácilmente cualquier conciencia moral sana, no pervertida por el fanatismo: «No os hablo como un profeta al que Dios ha enviado —escribe— sino como un hombre de la masa que detesta las desavenencias y que sólo desea que la religión no se demuestre por medio de rencillas, sino por medio del amor compasivo, no con prácticas externas, sino en la intimidad de la conciencia»²⁴.

Desde ella, ¿quién se atreve a juzgar a otro hombre en nombre de Dios? ¿Quién ha instituido a Calvino como juez de lo verdadero y falso? Es la inspiración de la conciencia reformada la que se expresa fundamentalmente por la voz

²¹ «De la liberté de conscience», *Essais*, II, cap. XIX, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1962, pág. 651.

²² *Ibid.*, 654.

²³ *Histoire de la tolérance...*, ob. cit., I, 327.

²⁴ Citado por S. Zweig, *Castellio contra Calvino*, ob. cit., 75.

de Castellio frente al crimen de Calvino, que ha deshonrado la Reforma. Y, a la vez, la voz del humanismo, pues «Castellio lleva más lejos que Erasmo el moralismo humanista»²⁵. Declarar a alguien como hereje es un acto de arrogancia de quien se cree guardián de los misterios divinos; pero, no menos, de arbitrariedad, pues la herejía para uno es la ortodoxia para otro, y viceversa, y cada uno se afirma intransigente en lo que cree su verdad. «Los hombres están convencidos de su propia opinión, o más bien de la falsa certeza que tienen de su opinión, que orgullosamente desprecian la de los demás»²⁶ y la arrojan a las tinieblas motejándola de hereje, de modo que «cuando alguien quiere librarse de su enemigo mortal, tiene un camino muy cómodo, a saber, hacerle sospechoso de herejía»²⁷. Pero en la intimidad de la conciencia sólo puede juzgar Dios y sólo a Él corresponde la decisión definitiva que se ha reservado para el fin de los tiempos. «Cada uno es responsable ante la conciencia y ante Dios» —sentencia Castellio. Precipitarse a juzgarlos en nombre de Dios es sencillamente una impostura sacrílega: «Si Tú, Cristo, ordenaras realmente estas cosas, ¿qué le quedaría entonces a Satán?... Oh, audacia infame de los hombres: atribuir a Cristo lo que sólo puede ser voluntad e invención del demonio»²⁸.

Calvino le replicó por intermediación de Théodore de Bèze, *De haereticis a civili Magistratu puniendis*, donde éste repite algunos de los tópicos antihumanistas que ya había fijado su maestro en su primer escrito exculpatorio después del crimen contra Servet. En éste afirmaba el déspota Calvino obrar en nombre de la verdadera caridad cristiana, que manda proteger el rebaño contra los lobos, y se atrevía a proclamar su santa intransigencia, pues «no se le hace a Dios el honor debido si no se está dispuesto a poner en duda toda humanidad cuando es cuestión de luchar por su gloria»²⁹. No es, pues, extraño que Bèze, buen discípulo que trata de superar el celo del maestro, se refiera despectivamente al humanismo como la «*crudelis humanitas*», un delito contra la humanidad, tratando de volver del revés la acusación de Castellio, y denuncie a la libertad de conciencia como un «dogma diabólico». En su intransigencia, Bèze no duda en salir en defensa del brazo secular del magistrado para castigar a los herejes, pues «la tiranía —dice— es un mal menor que tener una licencia para que cada uno obre a su fantasía, y vale más tener un tirano, incluso bien cruel, que no tener en absoluto príncipe alguno o tener uno bajo el que le sea permitido a cada uno hacer lo que quiera»³⁰. La intolerancia es llevada así hasta sus últimas consecuencias políticas de apelar a la tiranía, si lo estima necesario para la defensa de

²⁵ *Histoite de la tolérance...*, ob. cit., I, 324.

²⁶ *Ibid.*, 173.

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ibid.*, 177-178.

²⁹ *Ibid.*, 168.

³⁰ Citado por J. Lecler, *Histoite de la tolérance*, ob. cit., I, 332.

su causa. Castellio no duda en volver de nuevo a la carga, respondiendo a Calvino y dando abiertamente la cara, con su *Contra libellum Calvini* (1554). Hábilmente pone a Calvino contra el proceder de la Iglesia reformada, que hace uso de la libertad de conciencia, e incluso se atreve a poner a Calvino contra Calvino, alegando su parecer de otro tiempo en la *Institutio*, cuando defendía que era un delito contra la humanidad matar a los herejes y actuar contra su conciencia. Pero «matar a un hombre no es defender una doctrina —sentencia Castellio—, sino matar a un hombre». No hay un mandamiento divino que autorice tal atrocidad. Y para ello, Calvino se ha visto forzado a regresar a la Ley antigua, despreciando el nuevo espíritu de la ley de gracia. De ahí su reconvencción final a Calvino: «Niega de una vez a tus funcionarios el derecho al empleo de la violencia y la persecución. Concede a todos, como reclama san Pablo, el derecho a hablar y a escribir, y pronto reconocerás lo que es capaz de hacer en la tierra la libertad una vez redimida de la coacción»³¹.

La novedad en la respuesta crítica de Castellio es, no ya poner en tela de juicio la autoridad religiosa de Calvino para cometer un crimen semejante, sino la misma autoridad civil, como su brazo armado secular. No se pueden mezclar las cosas del César y las cosas de Dios, pues el reino de Dios no es de este mundo. De ahí que el César solo tiene poder sobre el cuerpo, según el propio Lutero, pero no sobre el alma. En este orden, «cada uno sólo es responsable ante su conciencia y ante Dios»:

Defender una doctrina no es pues asunto del magistrado. ¿qué tiene en común la espada con la doctrina? Este es un asunto del doctor. Proteger al doctor sí es asunto del magistrado, como es su función proteger al artesano, al campesino, al médico, a todos los ciudadanos, si se les hace algún daño. Si Servet hubiera querido matar a Calvino, el magistrado habría hecho bien en defender a Calvino. Pero habiendo combatido Servet con escritos y con razones, era con razones y escritos como había que rechazarlo³².

Meridianamente, traza así Castellio la frontera entre ambos poderes, el civil y el religioso, y sus respectivas esferas de autonomía, haciendo ver que la quema de Servet ha sido un asesinato en toda regla contra las leyes divinas y las humanas.

4. EL DERECHO A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Pero con ésto nos abrimos a la tercera línea de argumentación, concurrente en la defensa de la tolerancia, la propiamente política, que se abrirá paso al filo de las graves vicisitudes de la guerra civil en Francia, cuando se perciba el

³¹ *Ibíd.*, 198.

³² Citado por J. Lecler, *Histoire de la tolérance...*, ob. cit., I, 338.

fracaso de todos los intentos de conciliación religiosa. Lecler ha señalado certeramente la singularidad y trascendencia de esta línea de pensamiento entre las distintas posiciones ideológicas que están en juego en la batalla por la tolerancia:

los humanistas erasmianos se levantaban contra la violencia y la coerción en nombre de la mansedumbre de Cristo y por reprobación de los métodos carnales; los espiritualistas místicos, en nombre de la libertad del Espíritu; los individualistas y los escépticos, por indiferencia y desprecio *vis-a-vis* de fórmulas dogmáticas; los políticos por la preocupación de distinguir los intereses confesionales con respecto a los del Estado y la nación. La consigna «no forceis la conciencia» representa un punto de vista nuevo en la lucha contra la violencia al servicio de la religión, no tanto el punto de vista del individualismo como el del personalismo moderno *avant la lettre*, para el que el respeto de la conciencia es una de las formas esenciales del respeto del hombre y de la dignidad humana³³.

El programa originario de esta nueva línea de pensamiento está formulado en *L'exhortation aux Princes* (1561), cuyo autor es, según Lecler, «un laico que entreve como consecuencia fatal de las guerras religiosas la ruina completa del Estado y del reino»³⁴. La única solución, como mal menor, ya que no puede alcanzarse la unidad religiosa, es salvaguardar la unidad de la nación concediendo la libertad a las dos religiones o a las dos Iglesias, a condición de que mantengan su lealtad a la corona. El enfoque del manifiesto es fundamentalmente secularista, aun cuando no deja de hacer una llamada perentoria al respeto del fuero interno: «Por Dios, señores, no forceis a golpes de espada nuestras conciencias». Esta demanda la retoma más tarde Sebastián Castellio en su última y patética apelación a la tolerancia en *Conseil à la France desolée* (1562), ya en medio de los rigores de la guerra civil. «Yo pienso que la principal causa eficiente de la enfermedad, es decir, de la sedición y de la guerra que te atormenta es el forzamiento de las conciencias». Para tan gran calamidad, el único remedio es «dejar a las dos religiones libres, y que cada uno elija de las dos sin constricción alguna la que quiera». Castellio se encuentra ya plenamente alineado con la causa de los políticos: «Hasta ahora —precisa Lecler— en sus escritos sobre la tolerancia, había protestado sobre todo contra el empleo de armas carnales para la propagación de un mensaje espiritual. En esta apología nueva, apuntará sobre todo a la conciencia personal, el respeto de su misterio y de su libertad»³⁵.

Se trata de la necesidad de proteger a un tiempo, y con una misma medida, el valor de la conciencia y los intereses del Estado. El programa de la línea polí-

³³ Ibid., II, 67.

³⁴ Ibid., II, 44-45.

³⁵ Ibid., II, 65.

tica representa, pues, el comienzo de la laicización del Estado, de su autonomía y neutralidad en las disensiones religiosas, como la otra cara, del reconocimiento de la libertad de conciencia.

Como compendio intelectual de todos estos esfuerzos puede valer *La República* (1576) de Jean Bodin, la obra de más envergadura y aliento en favor de la secularización del Estado y donde se recogen los frutos de la ideología de los políticos de la generación precedente. Los tópicos fundamentales de la nueva situación son tratados por Bodin con el rigor histórico y jurídico apropiado a las nuevas circunstancias: la distinción de la religión y del poder civil, sin merma de la necesaria subordinación de lo religioso a la político al servicio de la conservación del Estado, la necesidad de una religión para el pueblo para evitar la desobediencia civil a causa del ateísmo, la conveniencia de dejar libre la práctica de la religión, con lo que se pone el Estado al abrigo de intrigas y sediciones por motivos religiosos, la tolerancia como virtud civil, la no ingerencia en los asuntos de conciencia, porque es un terreno donde el Estado no puede estar seguro de ganar la última batalla. Por decirlo con Casiodoro «*Religiones imperare non possumus quia nemo cogitur ut credat invitus*». Años más tarde, retoma Bodin expresamente el tema de la tolerancia religiosa en su diálogo literario *Heptaplomeres*. Según ha escrito Lecler, «el gran interés de esta obra literaria es que reúne los argumentos más diversos a favor de la libertad religiosa. Al servicio de su tesis, Bodin ha repartido muy hábilmente entre sus personajes los ejemplos históricos, los testimonios de los Padres, los datos de la experiencia y de la razón»³⁶. Pero se ha reservado como su posición más propia, en el interlocutor Toralba, «el punto de vista de la religión natural». «Si la verdadera religión no consiste más que en la adoración pura y simple de un solo Dios y que es eterno, yo estimo que basta a los hombres para obtener su salvación seguir la ley de la naturaleza»³⁷. Desde esta altura de la conciencia histórica se puede divisar ahora todo el panorama. El camino desde las primeras posiciones ideológicas del Humanismo hacia esta conclusión final ha sido largo, laborioso y sembrado de vicisitudes políticas. Tal como lo resume Lecler,

ciento cuarenta años antes del *Heptaplomeres*, el cardenal Nicolás de Cusa había publicado una obra literaria de factura análoga, el *De pace fidei* (1453). El humanismo cristiano, como hemos visto, hacía entrever, en la conclusión del diálogo, la posibilidad de una fórmula de unión, de un concordato, que resolviese todas las divergencias religiosas. Al fin del siglo XVI, Bodin no imagina nada semejante. Sus interlocutores no han discutido en definitiva más que para mostrar la imposibilidad de un acuerdo entre creencias divergentes. La sola convención común, al fin del diálogo, es completamente

³⁶ II, 155.

³⁷ *Apud* ibíd., II, 158.

negativa: no se discutirá más en adelante sobre estos puntos de religión. Cada uno lo deja a su conciencia; todos deberán practicar mutuamente la tolerancia y la caridad³⁸.

5. TOLERANCIA E ILUSTRACIÓN

La Ilustración supuso un paso decisivo en la acuñación del concepto de tolerancia, al abordar el problema desde un punto de vista exclusivamente filosófico, esto es, sobre un orden de estricta racionalidad o del *sensus communis*, al margen de las apelaciones directas al espíritu del cristianismo, que habían abundado en el crispado siglo de la Reforma. No es que desaparezca en los planteamientos todo rastro de inspiración cristiana, pero ésta ya no juega ningún papel relevante en la cuestión. De ahí que la lucha por la libertad religiosa sea considerada como un caso sintomático del tema genérico de la libertad de conciencia y se subsuma bajo el rótulo del librepensamiento. A la vez, se produjo un giro significativo en la propia semántica del concepto, pues ya no se trata de tolerar meramente al disidente, como un mal menor, sino de consagrar su derecho a la disidencia. Sin mencionar siquiera la tolerancia, éste es el contenido explícito del *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Benito Spinoza, cuyo programa fundamental está ya anticipado en el frontispicio de la obra: no es que «se pueda conceder (*non tantum posse concedi*) la libertad de pensamiento, *salva pietate et reipublicae pace*, sino que no se puede quitar la misma (*tolli non posse*). Este tránsito del mero «conceder» al «no poder quitar» marca semánticamente la aparición de un derecho natural³⁹.

5.1.

Un prelude de este nuevo nivel semántico de análisis lo ofrece *Areopagítica* (1644) del gran humanista inglés John Milton, magnífico alegato retórico en pro de la libertad de pensamiento, dirigido al Parlamento de su país para que revocase la implantación de la censura. Que ahora se trata de evitar un suplicio o un crimen laico, se advierte ya desde el comienzo mismo del discurso en lo que se podría llamar el *leit-motiv* de la obra: «matar a un buen libro es casi matar a un hombre. Quien a un hombre mata quita la vida a una criatura racional, imagen de Dios; pero quien destruye un buen libro, mata la razón misma»⁴⁰. El

³⁸ *Ibíd.*, II, 159.

³⁹ *Tractatus theologico-politicus*, en *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. van Vloten y J. P. N. Land, *Apud Nijhoff*, Hagae, 1914, II, 83 (trad. esp. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pág. 61).

⁴⁰ John Milton, *Areopagítica*, México, FCE, 1976, págs. 25-26.

poeta Milton se atreve con una imagen audaz: la censura es la metáfora civil de la quema de libros, en cuyo siniestro resplandor se adivinan las llamas de las otras hogueras de hombres, ofrendados al espíritu del fanatismo. Milton no oculta su inspiración humanista y cristiana: «No nos juzgamos nosotros de aquella obediencia, o amor, o liberalidad, que viene por fuerza: Dios, pues, lo dejó libre, y puso ante él un objeto incitante, que poco se apartara de sus ojos»⁴¹. Tal ideal es la perfección como fruto de una decisión moral. «¿Por qué, pues, deberíamos aceptar un rigor contrario al estilo de Dios y la naturaleza?». Este *Deus et natura*, que en algunos casos va a convertirse, como en Spinoza, en un *Deus sive natura* —entre el teísmo y el panteísmo va a andar el juego—, expresa inequívocamente el proceso de secularización, en que ya está inmerso el pensamiento. Desde este plano de un orden natural analiza Milton con espíritu liberal el afán de saber como una dimensión esencial de la perfección moral humana. Su discurso se mueve sobre el trasfondo implícito de la oposición entre investigación o inquisición: libertad para la búsqueda de la verdad o coacción para imponer la creencia tradicional. En el asunto de la libertad no hay término medio: o se acepta íntegramente o se desconfía de ella y se la persigue. La estrategia de Milton es poner a los Lores y Comunes frente a esta dilema, pues, para que vuestra orden sea eficaz —les dice— «deberéis reformarla cumplidamente según el modelo de Trento y de Sevilla, lo que bien sé que aborrecierais acometer»⁴². Se empieza con la censura y se acaba en la inquisición. Pero Milton sabe que con ello renuncia Inglaterra a ser «la sede de la libertad filosófica», y convertirse, como ya comienza a serlo en referencia universal, «que jamás habrá de ser olvidada —se atreve a vaticinar Milton— hasta el fin del mundo, en revolución alguna del tiempo»⁴³. En su audacia retórica, logra Milton alguna expresión abiertamente provocativa como la de «podrá ser un hombre herético en la verdad», en el caso de que no la tenga como posesión libre sino como herencia inerte o por coacción social. «Sin conocer otra razón —dice—, la misma verdad que mantiene, cierta y todo su creencia, se convierte en su herejía»⁴⁴. Herejía formal contra el espíritu mismo en que alienta la verdad, que no es otro que la libertad y la crítica. Es una variante del lema de la Ilustración: atrévete a saber, esto es, a la verdad, en el libre juego de la libertad que busca. «La luz que conseguimos nos fue dada no para mirar siempre pasmados, sino para descubrir cosas más desallegadas de nuestro conocimiento»⁴⁵.

Para Milton, la verdad misma ha variado su *status* ontológico en relación al monismo sustancialista. Para él se trata de una verdad abierta, progresiva, histó-

⁴¹ Ibíd., 54.

⁴² Ibíd., 57.

⁴³ Ibíd., 68.

⁴⁴ Ibíd., 72-73.

⁴⁵ Ibíd., 79.

rica, que reclama la participación de todos. «En la Escritura —escribe— es comparada la verdad a un manantial de aguas corrientes: si sus aguas no fluyen en perpetuo avance, enferman en charca cenagosa de conformismo y tradición»⁴⁶. Obviamente esta verdad pertenece ya a otro plano distinto al de la fe. Aunque las metáforas miltonianas son de origen cristiano, el plano de su aplicación comienza a ser decididamente secular. En algún caso se refiere con claros acentos al progresivo desencantamiento del mundo: la verdad ha huido al cielo y aquí sólo quedan rastros y vislumbres. «Aun no los hallamos todos, Lores y Comunes, ni hemos de conseguirlos en las edades hasta la segunda venida del Maestro»⁴⁷. Consonante con este nuevo régimen de la verdad es el de la libertad, que ha de ser dinámica y creativa, conforme a la nueva actitud liberal que se está abriendo paso: «Dadme la libertad de saber, de hablar y de argüir libremente por cima de todas las libertades»⁴⁸ —clama Milton. La verdad exige participación y comunicación, y la libertad sólo progresa en la tensión de las razones puestas en juego. Hasta los errores —piensa Milton— «son de capital servicio y valimiento para la ganancia expedita de la verdad más cierta»⁴⁹. En otro momento recuerda que «verdad y entendimiento no son mercancías monopolizables, que admitan tráfico por cédulas, estatutos y patrones oficiales»⁵⁰. Estas son, pues, las nuevas razones de la tolerancia. El pluralismo es una característica del nuevo régimen dialéctico entre verdad y libertad. «Mas si no pueden ser todos de igual parecer —¿y quién aspirará a tanto?— será sin duda más saludable, más prudente y más cristiano que sean muchos tolerados, antes que todos constreñidos»⁵¹. Milton tiene, pues, un concepto positivo de la diferencia y la disensión, porque forma parte de la experiencia de la verdad y la libertad:

Con esos fanáticos pavores de sectas y cismas perjudicamos el grave, celoso afán de conocimiento y entendimiento que Dios despertara en la ciudad: De lo que algunos se lamentan, deberíamos regocijarnos; mejor merece encomio esta piadosa celeridad entre los hombres para de nuevo cobrar en sus manos la infamada solicitud de la Religión⁵².

Ahora bien, toda esta pluralidad de puntos de vista constituye una racionalidad en marcha, pues se da en un régimen de abierto debate. No es un mero conglomerado de opiniones, sino un proceso creativo. En este punto Milton anticipa el concepto ilustrado de razón pública, que luego desarrolla

⁴⁶ *Ibíd.*, 72.

⁴⁷ *Ibíd.*, 79.

⁴⁸ *Ibíd.*, 89.

⁴⁹ *Ibíd.*, 41.

⁵⁰ *Ibíd.*, 65.

⁵¹ *Ibíd.*, 94.

⁵² *Ibíd.*, 83.

Kant. «El escrito —dice— es más público que la prédica, y más abierto a la refutación, si fuera menester»⁵³; no se ofrece para la edificación y la confirmación de los adeptos, sino a la pública discusión, para que pueda ser probado en su verdad:

Cuando tal hombre que se afana en el trabajo más duro, sumido en las minas del conocimiento, ha sacado sus hallazgos todos del envoltorio y desparramado y deshecho todas las objeciones a su paso, ya luego llama a su adversario en la llanada y le ofrece la ventaja de viento y sol, si él gusta, mirando sólo a que tanteé la materia valido de argumentos⁵⁴.

Este es el verdadero espíritu de la investigación, que sólo puede prosperar en un clima de tolerancia. No es, pues, el fruto menor de la tolerancia, aparte de la comunicación civil, el progreso de las ciencias y las artes útiles a la vida.

5.2.

El paso filosófico hacia este nuevo régimen de convivencia entre libertad y verdad en el marco del Estado moderno lo da Spinoza. El capítulo XX que cierra el *Tractatus theologico-politicus*, sin mencionar siquiera la palabra «tolerancia», es una contribución decisiva al nuevo vínculo civil entre tolerancia y democracia. Hay en él dos líneas complementarias de argumentación: de un lado, el derecho natural a la libertad de pensamiento; del otro, el progreso en laicidad y civilidad que con ello recibe el Estado. En cuanto a lo primero, Spinoza asienta una proposición base, que a primera vista pudiera parecer discutible: «es imposible, sin embargo, que la propia alma esté totalmente (*absolute*) sometida a otro (*alterius iuris*), ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural, o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo (*neque ad id cogi potest*)»⁵⁵. Repárese en que Spinoza no habla de que no debe ser forzado, sino de que no es posible forzarlo. Su argumentación se mantiene en el orden del ser y no del valor. Se trata de saber si es posible una dominación absoluta, que suponga la expropiación de la conciencia personal, y Spinoza cree que no. La razón la ha dado en el capítulo XVII: «ni existirá jamás una potestad suprema (*summa potestas*) que pueda hacerlo todo tal como quiera»⁵⁶. No es que Spinoza desconozca ingenuamente los graves atentados y crímenes que se han llevado a cabo para forzar la libertad del hombre, pero es-

⁵³ *Ibíd.*, 77.

⁵⁴ *Ibíd.*, 91.

⁵⁵ *Opera*, ob. cit., II, 304; trad. esp., 412.

⁵⁶ *Ibíd.*, cap. XVII, 269; trad. esp., 353.

tima que no alcanzan a forzar, de modo absoluto, su pensamiento. Se pueden forzar las palabras y las conductas, no los pensamientos. En esto —dice— están concordes la razón y la experiencia. Cualquiera que sea la presión que reciba, siempre queda un fondo insobornable de pensamiento, una secreta intención en que el hombre más acosado y avasallado puede disentir interiormente. Es el santuario del no. No hay violencia bastante para forzar esta puerta. «Los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como la maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con otros hombres»⁵⁷.

Para Spinoza no se trata de una mera opinión, sino de un hecho (*factum*) acreditado tanto por la experiencia externa como por la historia: el hombre se sabe, se siente soberano de sí, de su pensamiento, porque es capaz de no temer a la muerte, «pues quienes tienen conciencia de su honradez no temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto del suplicio; lejos de estar angustiados por el remordimiento de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad»⁵⁸. Por consiguiente, razona Spinoza, el Estado no puede sentirse con derecho a hacer lo que no puede. En buena lógica spinozista, conforme a la ontología del *conatus*, el derecho de un ser se extiende hasta donde alcanza su poder. El raciocinio de Spinoza es en cierto modo análogo al que emplea más tarde Hölderlin en su *Hyperion*: El Estado «no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan»⁵⁹. No puede reclamar su derecho sobre el alma si no puede conquistar su morada más secreta mediante las leyes y la coerción. Este es el límite de su poder, el de la conciencia. Y si se objetara que un Estado despótico puede emplear la violencia hasta un punto en que resulte prácticamente irresistible, Spinoza le replicaría que tal intento supondría la propia ruina del Estado al perder todo crédito de parte del sujeto (*et consequenter ut fides, in Republica apprimere necessaria, corrumpetur*). A la corta o a larga, un poder, carente de reconocimiento, no podría conservarse. Su propia irracionalidad lo precipitaría en el vacío. Es la suerte que han corrido todas las tiranías, pervirtiendo despótica y arbitrariamente el poder hasta el punto de su interna disolución. La degeneración de la teocracia en dictadura de conciencia y el paso de ahí a la sedición y la anarquía son para Spinoza una perenne lección de la historia. «Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aun-

⁵⁷ *Ibíd.*, II, 309; trad. esp., 419.

⁵⁸ *Ibíd.*, II, 310; trad. esp., 421.

⁵⁹ F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, Libros Hiperión, 2000, pág. 54.

que muchas veces se siga de ahí algún daño»⁶⁰. Y si esto ya ocurre con ciertos vicios, que han de ser tolerados, «con mucha mayor razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no debe ser oprimida», y además, «esta libertad es primordial para promover las ciencias y las artes»⁶¹.

La consecuencia que de ello saca Spinoza es que el fin último del Estado no puede ser la dominación, sino la protección de la seguridad jurídica, como condición para promover todas las funciones del hombre. «El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad»⁶². Y la libertad de las libertades, como ya se ha visto, es la de pensar. Al entrar en la sociedad política, el hombre renuncia a su derecho de actuar por su cuenta, conforme a su propio decreto, pero no a pensar de por sí, «a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras u odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo de nuevo en el Estado»⁶³.

No se trata de hacer prevalecer su opinión particular, sino de entregarla al aire de lo público, del debate y la crítica, para ir formando la trama de nuestras razones, una razón pública, como dirá más tarde Kant, sin merma de su respeto al decreto vigente en la ciudad. «Vemos, pues, de qué forma puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir, la paz del Estado (*salva Reipublicae pace*) decir y enseñar lo que piensa»⁶⁴. Pero para esto es menester que el Estado deje libre el espacio público a las diversas opiniones, o lo que es lo mismo, que él no detente una convicción monista, total y totalitaria, que impida todas las demás. De ahí la necesidad de separar el ámbito de la autoridad política y de la religiosa, pues no hay nada más «pernicioso, tanto para la religión como para el Estado, que otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado»⁶⁵. Obviamente, este régimen de convivir políticamente en la pluralidad sólo puede realizarlo la democracia, viene a concluir Spinoza, gobernándose de «tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz»⁶⁶. En tal caso, no es que el Estado sea tolerante con la pluralidad de opiniones, sino que está constituido en y por la tolerancia, como la virtud misma del régimen democrático, donde reside su fuerza y funcionalidad. La tolerancia deja de ser una conducta pasiva/permisiva para convertirse en el respeto a la ley de la libertad.

⁶⁰ *Tractatus theologico-politicus*, ob. cit., II, 308; trad. esp., 418.

⁶¹ *Ibíd.*, II, 308; trad. esp., 418.

⁶² *Ibíd.*, II, 306; trad. esp. 415.

⁶³ *Ídem*, II, 306; trad. esp., 415-416.

⁶⁴ *Ibíd.*, II, 307; trad. esp., 416.

⁶⁵ *Ibíd.*, II, 292; trad. esp., 390.

⁶⁶ *Ibíd.*, II, 310; trad. esp., 421.

5.3.

En este plano abiertamente secular, esto es, filosófico/jurídico se inscriben las obras fundamentales que la Ilustración dedica específicamente al tema de la tolerancia. La de John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689) versión inglesa de su *Epistola de tolerantia* del año anterior, respondía precisamente a una demanda del conde Shaftesbury sobre los fundamentos filosóficos de la tolerancia, y aunque abundan en ella consideraciones de índole religiosa, está polarizada en última instancia hacia argumentos racionales y jurídicos a favor de la tolerancia, como el régimen propio de la libertad. Locke se muestra en este punto un continuador de la simbiosis de Humanismo y Cristianismo, y no en vano recuerda desde el comienzo de su *Carta* que «la tolerancia se ajusta tanto al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad»⁶⁷, pero su actitud presenta el nuevo cuño secularizador del pensamiento liberal. Ciertamente se refiere en primer plano a la libertad religiosa; sin embargo, lo que en el fondo está en juego es el derecho a la libertad de conciencia en general, y esta es la base de la que hay que partir. La misma distinción entre ambas esferas y jurisdicciones —la propiamente religiosa y la magistratura civil—, sólo cobra sentido jurídico sobre el trasfondo de este deber de respetar la conciencia.

La tesis básica de Locke es la ya mantenida por Spinoza: no se puede forzar la conciencia, y un Estado que ejerce coacción por motivaciones religiosas yerra gravemente en sus funciones y pervierte su propia finalidad. «Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre»⁶⁸, pues en tal caso ya no sería fe, una opción personal sobre el sentido último de la vida. «Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree»⁶⁹, esto es, si no se da un asentimiento libre e interior. Pero lo que se dice de la fe vale igualmente de la íntima convicción acerca de la verdad o del valor. El razonamiento de Locke es de factura estrictamente liberal: forzar la conciencia no es posible sin dañar aquello que se quiere obtener de ella, la aceptación de un contenido de valor. No se puede imponer a la conciencia lo que ella misma tiene que llegar a reconocer. De ahí la inutilidad e irracionalidad de toda política coactiva en asunto de conciencia, porque «una cosa es persuadir —dice— y otra mandar; una cosa es apremiar con argumentos y otra con castigos»⁷⁰. En todo caso, es evidente que no se puede salvar a nadie al margen y aun a costa de su conciencia. «No

⁶⁷ *The Works of John Locke*, Aalen, Scientia, 1963, VI, 9; trad. esp., *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 7.

⁶⁸ *Ibíd.*, VI, 10; trad. esp. 10.

⁶⁹ *Ibíd.*, VI, 10-11; trad. esp. 10.

⁷⁰ *Ibíd.*, VI, 11; trad. esp., 11.

puedo ser salvado —confiesa Locke— por una religión en la cual no tengo confianza y por un culto que aborrezco»⁷¹. Por lo demás, nada ni nadie están dotados de prerrogativa alguna, por el conocimiento, por la tradición o por la revelación, para dictarme o imponerme lo que sólo yo tengo que reconocer por mí mismo, en la soledad de mi conciencia, como digno de asentimiento: «Esas cosas que cada hombre debiera preguntarse sinceramente y llegar a conocer por medio de la meditación, el estudio, la búsqueda, el esfuerzo propio, no pueden ser consideradas posesión peculiar de una sola clase de hombres»⁷².

Pero no ya la libertad, sino la misma verdad es incompatible con un régimen de violencia, porque sólo en la libertad puede ser hallada y reconocida. «La verdad saldría airosa si, por una vez, la dejaran defenderse por sí misma» —sentencia Locke— (...), pero si la verdad no logra por su propia luz entrar en el entendimiento, no será sino más débil en razón de la fuerza que pueda prestarle la violencia»⁷³. Por eso resulta estéril, aparte de pernicioso, el esfuerzo de las magistraturas por imponer, al socaire de un celo religioso, una determinada creencia. Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Y, en cuanto a la Iglesia, no sabe de qué espíritu es cuando así las fuerza y las somete a una disciplina avasalladora. Locke no puede evitar en este punto el reproche de una amarga ironía: «Está escrito que «los verdaderos discípulos de Cristo tengan que sufrir persecuciones, pero que la Iglesia de Cristo deba perseguir a otros y forzarlos con el fuego y la espada a abrazar su fe y doctrina, no lo he encontrado todavía en ninguno de los libros del Nuevo Testamento»⁷⁴.

Como residuo del viejo teocratismo se produce en regímenes absolutistas una simbiosis perversa entre ambos poderes, el político y el religioso, de la que se ha alimentado la causa de la intolerancia y el fanatismo. Se trata de una política de auxilios mutuos con vistas a la reproducción del poder: la Iglesia utiliza a la magistratura política como su brazo secular, para mantener su hegemonía cultural, a cambio de su fidelidad al poder establecido, y éste, a su vez, mediatiza a la Iglesia, sus símbolos sagrados y su control de la conciencia, al servicio de su propio reconocimiento. Para evitar tales confusiones e instrumentalizaciones importunas en cuestión tan primordial como la libertad de conciencia, es preciso diferenciar ambas esferas de jurisdicción, la civil y la religiosa. La Iglesia está instituida —recuerda Locke— «para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y la piedad»⁷⁵. Su jurisdicción se extiende al orden de la salud o la salvación del alma, para lo que ejerce una pedagogía de la fe

⁷¹ *Ibíd.*, VI, 28; trad. esp. 33.

⁷² *Ibíd.*, VI, 25; trad. esp., 29.

⁷³ *Ibíd.*, VI, 40; trad. esp., 49.

⁷⁴ *Ibíd.*, VI, 15; trad. esp., 16.

⁷⁵ *Ibíd.*, VI, 6; trad. esp., 4.

entre los creyentes mediante el culto libre a Dios. Es, por lo tanto, una asociación libre y voluntaria, cuya misión espiritual le obliga a métodos espirituales, consonantes con el espíritu del Evangelio. De ahí que la pedagogía de la fe, recuerda Locke, obliga también a una pedagogía moral en valores genuinamente cristianos como la humildad, la solidaridad y la paz, que fecundan la actitud de la tolerancia⁷⁶, hasta el punto de que Locke puede tomar el espíritu de tolerancia como un signo característico de la verdadera Iglesia.

En cuanto al Estado, se trata de «una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses civiles»⁷⁷, tales como la libertad, la salud, la propiedad, la economía etc. Usa para ello de las leyes y de la «fuerza exterior», como medios apropiados a su función, que es mantener la seguridad jurídica y la paz civil. Su esfera de acción es lo practicable y alcanzable como objeto de acuerdo y colaboración. De ahí que por su finalidad y sus medios no tenga ninguna tarea que cumplir en el orden estrictamente espiritual, que le excede en absoluto: «Pero el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular»⁷⁸.

Sería «absurdo —piensa Locke— que las leyes impongan cosas que los hombres no tienen poder para cumplir»⁷⁹, como tomar una creencia por verdadera o admitir el sentido o sin-sentido de la vida, o bien que se aplicara la coacción para persuadir y convencer. Pero, «aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres —argumenta Locke— tales medios no ayudarían en nada a la salvación de las almas»⁸⁰. A lo sumo, conseguirían una unanimidad externa, hipócrita y artificiosa, caldo de cultivo de malestar, celos e insumisión de los ciudadanos. La distinción de ambos poderes establece así un límite respectivo, que no se puede franquear sin grave daño de la libertad de conciencia. Si la magistratura se inviste del poder de administrar la conciencia, so pretexto de cooperar al bien espiritual de las almas, o la Iglesia no renuncia a su participación vicaria en el poder temporal, lo que resulta es una violación ilegítima del fuero interno de la conciencia. «A través de esa contención y control —comenta Peter Berkowitz— tanto los magistrados como el clero logran tolerar creencias religiosas que difieren de las propias, y pueden atenerse a sus esferas pertinentes»⁸¹. Por el contrario, la confusión de ambas esferas ha sido la causa de la administración fanática de la vida espiritual, que es asunto que incumbe a la sola conciencia. La conclu-

⁷⁶ *Ibíd.*, VI, 21; trad. esp. 24.

⁷⁷ *Ibíd.*, VI, 9; trad. esp. 8.

⁷⁸ *Ibíd.*, VI, 40; trad. esp. 48.

⁷⁹ *Ibíd.*, VI, 39-40; trad. esp., 48.

⁸⁰ *Ibíd.*, VI, 12; trad. esp., 12.

⁸¹ Peter Berkowitz, *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, pág. 121.

sión de Locke no se deja esperar: «no es la diversidad de opiniones (que no pueden evitarse), sino la negativa a tolerar aquéllos que son de opinión diferente (negativa innecesaria): la que ha producido todos los conflictos y guerras en el mundo cristiano a causa de la religión»⁸².

Claro está que la tolerancia tiene límites, que Locke se encarga de subrayar. Se trata de lo que no puede ser tolerado, porque atenta contra los derechos de la sociedad humana o porque socava los fundamentos del orden civil. Este es un límite, por lo demás, de la actividad propia de la esfera espiritual. Locke formula a este respecto una regla muy sencilla, casi una regla de oro para la convivencia de ambas potestades, en que se resume toda la actitud liberal al respecto:

Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia (...), pero aquellas cosas que son perjudiciales al bien público del pueblo en su uso ordinario y que están, por lo tanto, prohibidas por las leyes, no deben ser permitidas por la Iglesia en sus ritos sagrados. Sólo que el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público⁸³.

Para Locke la recta observancia de la separación de ambos órdenes en sus respectivas jurisdicciones, renunciando la Iglesia a la espada del Estado y éste a una tarea de gobierno espiritual que sacralice su propia función, es la única garantía de una verdadera paz civil. «Si cada uno de ellos se mantuviese dentro de sus propias fronteras —uno atendiendo al mundano bienestar del Estado, la otra a la salvación de las almas— hubiera sido imposible que ninguna discordia se produjese entre ellos»⁸⁴, y lo que es aún más importante, en el seno mismo de la sociedad.

5.4.

Otra referencia fundamental en la historia ilustrada de la tolerancia representa la obra de Pierre Bayle. Con su talante crítico y escéptico, Bayle se enfrenta con el dogmatismo, al que toma por un fanatismo de la opinión individual, que se cree absoluta. El argumento del dogmático es tan simple como deplorable: «una cosa me parece fundamental, luego lo es». La verdad absoluta que afirma el dogmático no es, pues, más que una opinión que se ha vuelto loca, al perder conciencia de sus límites y relatividad. Esta hipertrofia de la propia opinión va a la par con la hinchazón de la voluntad subjetiva, que para estar segura

⁸² *A Letter concerning Toleration*, ob. cit., VI, 53; trad. esp. 65.

⁸³ *Ibíd.*, VI, 34; trad. esp., 41.

⁸⁴ *Ibíd.*, VI, 54; trad. esp., 66.

de sí, necesita aniquilar a cualquier otra. El dogmatismo es, pues, un vicio de la inteligencia y de la voluntad, que hace imposible el precario acuerdo en que puede fundarse la convivencia humana. De ahí que Bayle tenga que proponer una teoría de la tolerancia como la virtud de hacer productivo el pluralismo:

Será, pues, fácil conciliar las dos cosas que os parecen combatirse: una es que la religión perturba la paz pública cuando se producen sectas, la otra, que la tolerancia podría volver útil al bien temporal de las sociedades la diversidad de religiones. Se puede creer la segunda de estas dos cosas y sostener sin embargo, la primera como un hecho cierto, real, incontestable y casi irremediable e inevitable⁸⁵.

Para él no es sólo la diversidad de creencias una cuestión de derecho sino de hecho, producto del propio criticismo y autonomía de la subjetividad moderna, y lo que se trata de mostrar es la mayor racionalidad de la actitud tolerante para tratar la diferencia. El pluralismo religioso, piensa Bayle, es fecundo en la medida en que produce una sana emulación entre las distintas creencias y a su vez las relativiza en sus pretensiones absolutas⁸⁶. La tolerancia no produce sectas, pero las hace convivir en rentabilidad social y moral. Atribuye así Bayle al relativismo escéptico un papel relevante en la lucha contra el monismo y absolutismo de la verdad. Precisamente porque no tenemos recursos para conocer cuál sea la verdadera religión, esta ignorancia nos obliga a hacer productivo el juego de nuestras diferencias. No obstante, hay una cuestión de principio que escapa al escepticismo de Bayle. Me refiero a los derechos de la conciencia. Es absurdo tener conciencia y proceder contra ella. Tan absurdo y antinatural como querer escapar a la ley de lo que se es. En este sentido, llega Bayle a afirmar que desobedecer la propia conciencia es equivalente a transgredir la ley de Dios. La conciencia, según su propia constitución, se encuentra ligada a sí misma y por lo tanto obligada a seguir su dictamen. De ahí que «la primera y más indispensable de todas las obligaciones es la de no actuar contra la inspiración de la conciencia, y que toda acción, hecha contra las luces de la conciencia, es esencialmente mala»⁸⁷.

Se trata de una ley que, como la divina, no admite dispensa, pues lo contrario es «un crimen intrínseco y por su naturaleza»⁸⁸. Y esto vale igualmente de los derechos de la conciencia errónea, esto es, no al derecho a seguir en el error, —¿quién es tan necio que persevere en su error, a sabiendas de que lo es?—,

⁸⁵ «Réponse aux questions d'un Provençal», recogido en *Gèneses de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, Antologie de textes, UNESCO, 2001, pág. 182.

⁸⁶ *Ibíd.*, 181.

⁸⁷ «Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer», recogido en *Gèneses de la tolérance*, ob. cit., 179-180.

⁸⁸ *Ídem*.

sino al derecho a errar, a equivocarse como parte ineludible del proceso de buscar la verdad. La actitud de Bayle ensaya expresiones audaces con el fin de provocar el sentido habitual: que una conciencia sea verdadera o errónea no añade valor moral a la misma, asegura, de modo que «las almas que creen la verdad y las que creen el error, no son en esto en nada mejores moralmente las unas a las otras»⁸⁹. La moralidad pertenece a otro plano, a uno que es independiente, piensa Bayle, de la misma religión, porque no está en la verdad o falsedad de lo que se cree, sino en la rectitud de lo que se hace⁹⁰. A diferencia, pues, de Locke, y de cuantos habían sostenido que un límite de la tolerancia tenía que ser el ateísmo, por sus consecuencias deletéreas de la sociedad humana, Bayle defiende la posibilidad de una sociedad de ateos virtuosos, vinculados por el solo acuerdo de sus conciencias:

Se ve que de que un hombre no tenga religión no se sigue necesariamente que se entregue a toda suerte de crímenes o a toda clase de placeres. Se sigue solamente que se entrega a aquellas cosas para las que su temperamento y el sesgo de su espíritu le da sensibilidad (...) De donde se sigue que un pagano con respecto a las costumbres no vale necesariamente más que un ateo⁹¹.

5.5.

Pero la apología ilustrada más famosa de la tolerancia es el *Traité sur la tolérance* de Voltaire, una brillante pieza retórica. en la que Arouet utiliza sus mejores armas contra la intolerancia religiosa: la punzante ironía, el ácido sarcasmo, la intuición penetrante, la admonición oportuna, e incluso la imprecación empeñado en la gran batalla intelectual, que da sentido a su vida: erradicar el fanatismo. «El gran medio —dice— para disminuir el número de maníacos, si quedan, es abandonar esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que esclarece lenta, pero infaliblemente a los hombres»⁹². El valor de este alegato no reside tanto en la novedad de los argumentos, como en su exposición y fuerza retórica, como una brillante pieza forense, bien documentada y trabada, y en el *páthos* con que logra transmitirnos su convicción. El título de «*Traité*» es excesivo, aun cuando el autor busca un compendio histórico y sistemático de los argumentos contra la intolerancia. Mejor le cuadra el de discurso, y de tono militante, pues Voltaire aprovecha la ocasión para ajustar cuentas con «la infame» en un texto bifronte, que en su anverso es la apología de la tolerancia y por

⁸⁹ *Ibíd.*, 177.

⁹⁰ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur les comètes*, París, Nizet, 1984, II, 119.

⁹¹ *Ídem*,

⁹² *Traité sur la tolérance*, París, Du Cheval, 1948, pág. 105.

su reverso, una abierta condena del fanatismo religioso. Los dos grandes modelos en este sentido que tiene en cuenta son la *Carta* de Locke y la *Lettre sur les comètes* de P. Bayle pero con una diferencia notable con ellos, según van Crugten-André, pues en contra de Locke, es un laicista militante, que quiere someter la Iglesia al Estado, y a diferencia de Bayle, es un teísta convencido, partidario de una religión natural, que sea eficaz alternativa contra los dogmatismos⁹³. Pero, sobre todo, es un escrito relevante en el estilo, en el tono vibrante de su condenación de la intolerancia y en la pasión intelectual con que se compromete en esta lucha. Como advierte Emmaneul Berl, para él «hay una cosa peor que resistir a la razón e impugnarla, que es querer imponer la sin-razón»⁹⁴. Tal es el caso del fanatismo: «Esta tremenda discordia, que dura desde hace siglos —recuerda Voltaire en su *Diccionario*— es una lección impresionante de que debemos perdonarnos mutuamente nuestros errores. La discordia es el gran mal del género humano, del que la tolerancia es el único remedio»⁹⁵.

Esta es la tesis que quiere defender Voltaire, teniendo a la vista el texto sangrante de las guerras de religión. Dicho de modo más incisivo y apasionado en su *Traité*: «La tolerancia no ha excitado jamás la guerra civil; la intolerancia ha cubierto la tierra de carnicería. Que se juzgue ahora entre estos dos rivales, entre la madre que quiere que se degüelle a su hijo y la madre que lo cede con tal de que viva»⁹⁶.

Y Voltaire no duda en señalar abiertamente con el dedo al fanatismo católico, en contra del espíritu de mansedumbre y concordia del propio Evangelio⁹⁷. He aquí la hiriente paradoja: «De todas las religiones —se queja— la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres»⁹⁸.

Sorprende, a primera vista, que la libertad de conciencia reciba en esta obra tan escaso tratamiento temático, apenas algunas alusiones. Voltaire la da por supuesta desde la Paz de Westfalia, pero es que, además, está ejercida más que proclamada, activa y operativa en la actitud y en el estilo del propio discurso. Como señala Emmanuel Berl, «la libertad que yo tengo de escribir está ligada al hecho de que escribo. Es en relación con mi voluntad de expresión como el poder opresor se constituye: no se puede hablar de obstáculo sin imaginar a algo que quiere sobrepasarlo. También la libertad concreta que el poder otorga o

⁹³ Valérie van Crugten-André, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire. Un champion des lumières contre le fanatisme*, París, Champion, 1999, págs. 77-83.

⁹⁴ «Voltaire et la liberté», Introducción a la ed. del *Traité sur la tolérance*, Ginebra, Du Cheval, 1948, pág. 47.

⁹⁵ *Diccionario filosófico*, ed. y prólogo de Luis Martínez Drake, Madrid, Akal, 1976, pág. 370.

⁹⁶ *Traité sur la tolérance*, ob. cit., 101.

⁹⁷ Véase a este respecto págs. 142, 146, 190-192.

⁹⁸ *Diccionario*, ob. cit., 369.

rechaza no existe más que en función de esta libertad-principio, que se le opone»⁹⁹. El propio discurso es en acto la mejor defensa de la libertad y de sus ventajas civiles frente a la hipocresía y el servilismo, que es el caldo de cultivo de toda tiranía, destructora de la paz civil. De ahí que Voltaire se limite, por lo general, a dar ejemplos de libertad religiosa en otros países y mostrar sus frutos positivos en orden al progreso y la convivencia.

Entre los diversos argumentos históricos y sistemáticos que ofrece Voltaire en pro de la tolerancia, sólo quiero señalar aquellos en que pone mayor énfasis, que son precisamente los de índole moral. El primero se funda sobre el principio ético: «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», regla de oro de la moralidad y base de todo derecho. Nada vale un pretendido derecho de la verdad, invocado por los inquisidores de toda laya, frente a este principio genérico que da la medida de la humanidad. A su luz, «el derecho de intolerancia es, pues, absurdo y bárbaro; es el derecho de tigres; y es aún más horrible, porque los tigres no destrozan más que para comer, y nosotros nos exterminamos por parágrafos»¹⁰⁰. Principio que es, por lo demás, consonante con el espíritu altruista del Evangelio, lo que le permite concluir a Voltaire: «yo pregunto ahora si es la tolerancia o la intolerancia de derecho divino. Si queréis pareceos a Jesucristo, sed mártires pero no verdugos»¹⁰¹.

Otro argumento complementario está tomado de la compasión. Voltaire no suele apelar para abonar su postura al relativismo escéptico de Bayle, sino a algo más fundamental aún, a lo que a falta de mejor palabra llamaría la labilidad del hombre. Se trata de un argumento cortado al modo de Bayle, pero traspuesto al orden existencial. El hombre es un ser débil y vulnerable, expuesto al error intelectual y moral, y por eso necesitamos contar con la tolerancia mutua para poder subsistir. «Todos estamos modelados de debilidades y de errores —afirma en su *Diccionario*. Perdonémonos las necesidades recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza»¹⁰². Y más adelante, puntualiza: «Pero todavía es mucho más claro que tenemos que tolerarnos mutuamente, porque somos débiles, inconsecuentes y sujetos a la mutabilidad y el error»¹⁰³. No es un argumento meramente pragmático o utilitario, sino que viene a recoger algo que será luego decisivo a partir de Schopenhauer: la ética de la compasión. Sin ella no puede subsistir el género humano. Por eso resulta tan provocativo el diálogo imaginario entre el moribundo condenado por hereje y el bárbaro inquisidor que lo requiere para que haga la confesión de la verdadera fe. Ante los apremios y las amenazas con que lo conmina el inquisidor, a él y a su fami-

⁹⁹ Introducción al *Traité*, ibíd., 42-43.

¹⁰⁰ *Traité sur la tolérance*, ob. cit., 109.

¹⁰¹ Ibíd., 194.

¹⁰² *Diccionario*, ob. cit., 367.

¹⁰³ Ibíd., 372.

lia, el moribundo apela al Dios, en quien aquél confiesa creer. «¿Cómo insolente! ¿Yo no reconozco a Dios? —le increpa el inquisidor.

Perdón, hermano —le replica el moribundo—, temo que no lo conozca. Aquel que yo adoro reaviva en estos momentos mis fuerzas para decirle con voz desfalleciente que si Vd. cree en Dios, debe usar conmigo de caridad. El me ha dado mujer e hijos no los haga perecer de miseria. Con mi cuerpo, haga lo que quiera; os lo entrego, pero os conjuro a que creáis en Dios¹⁰⁴.

Para que nadie crea que el diálogo imaginario es inverosímil, reproduce Voltaire, en el capítulo siguiente, una carta escrita por un benedictino al jesuita Le Tellier el 6 de mayo de 1714 sobre el modo de que acabar con los hugonotes. Por lo visto, «la solución final», anticipándose al juicio de Dios, ha sido la tentación constante de todos los fanáticos y tiranos de la historia. Se comprende que J. J. Rousseau, a la hora de juzgar a la intolerancia, no escatime los calificativos más duros, la «sanguinaria intolerancia» —la llama—, por poner sobre la frente de un hombre el estigma de réprobo. «Dogma cruel», «dogma horrible, que arma a los hombres unos contra otros y los vuelve a todos enemigos del género humano»¹⁰⁵, es decir, la intolerancia es un pecado de lesa humanidad, pues «lleva a detestar al prójimo y a decir a otros hombres: sereis condenados»¹⁰⁶. De ahí que el vicario saboyano, en *Emilio*, enseñe a su pupilo la relatividad de las religiones, iguales todas a los ojos de Dios si le ofrecen una veneración sincera, frente a la pretensión de verdad absoluta que lleva a la exclusión y la persecución. «Ved, hijo mío —le dice— a qué absurdidad conducen el orgullo y la intolerancia, cuando cada uno quiere abundar en su sentido y cree tener razón en exclusiva a costa del género humano»¹⁰⁷. Y le aconseja finalmente rendir a Dios un culto racional, basado en los principios universales de una fe moral, que pueda suscribir en su corazón cualquier hombre.

La idea de pluralismo recibe también en Voltaire un tratamiento acorde con el planteamiento de Bayle. Es de suyo relativizadora. Una sola Iglesia se vuelve intransigente y totalitaria: «La multiplicidad (de sectas) las debilita; todas están reprimidas por las justas leyes, que prohíben las asambleas tumultuosas, las injurias, las sediciones, y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva»¹⁰⁸. La alternativa civil al sectarismo religioso viene, pues, de lado de una religión natural, que consagre los principios racionales del teísmo, al que se acoge Voltaire. «Dondequiera hay una sociedad establecida, es necesaria una

¹⁰⁴ *Traité sur la tolérance*, ob. cit., 201.

¹⁰⁵ *Oeuvres Complètes, Emile*, livre IV, París, Gallimard, 1969, IV, 628.

¹⁰⁶ Ídem.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 624.

¹⁰⁸ *Traité sur la tolérance*, ob. cit., 104.

religión; las leyes velan sobre los crímenes cometidos y la religión sobre los crímenes secretos»¹⁰⁹ —repite Voltaire, ajustándose a la plantilla ilustrada—. Las religiones dogmáticas sólo cumplen este papel en la medida en que ejerzan una función de educación moral y acepten el principio de la tolerancia. Pero ésta —dice Voltaire— «es el primer artículo de mi catecismo». Su postura es inequívoca en este punto:

A menos dogmas, menos disputas, y a menos disputas, menos desgracias. Si ésto no es verdadero, mucho me engaño. La religión ha sido instituida para hacernos dichosos en esta vida y en la otra. ¿Qué es preciso para ser dichoso en la vida a venir? Ser justo. Y ¿para ser dichoso en esta vida, en tanto lo consiente la miseria de nuestra naturaleza? Ser indulgente¹¹⁰.

En este punto podía estar de acuerdo con Rousseau. Van Crugten André cita una larga carta de Rousseau a Voltaire, el 18 de agosto de 1756, en que éste se complace en indicarle preocupaciones que les son comunes. Entre otras, la lucha contra la intolerancia:

Hay, lo confieso —le escribe a Voltaire—, una suerte de profesión de fe que las leyes deben imponer; pero fuera de los principios de la moral y del derecho natural, ella debe ser puramente negativa, porque pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad, y es preciso comenzar por exterminar tales religiones para asegurar la paz del Estado¹¹¹.

Rousseau le propone a Voltaire escribir este catecismo del ciudadano, que más tarde formulará el mismo en su *Emilio*. «¿Hizo camino esta idea? —se pregunta van Cgruten-André. ¿Pensó en ella Voltaire más de lo que quería confesar? Nadie lo sabrá jamás, pero una cosa es segura: menos de diez años más tarde, componía el *Traité sur la tolérance*, que en muchos aspectos, recuerda el catecismo del ciudadano, reclamado por Rousseau»¹¹². En este sentido defiende van Crugten la afinidad entre el *Traité* de Voltaire y «La confesión de fe del vicario saboyano» de Rousseau en puntos esenciales de una religión, natural y civil de la tolerancia¹¹³. «¿No somos todos hijos del mismo Padre y criaturas del mismo Creador?»¹¹⁴. En este contexto de ideas, tiene sentido la oración laica con que Voltaire cierra su *Traité*, una oración, por cierto, que podrían rezar

¹⁰⁹ Ibíd., 218.

¹¹⁰ Ibíd., 222.

¹¹¹ *Apud* van Crugten-André, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire*, ob. cit., 87-88.

¹¹² Ibíd., 89.

¹¹³ Cfr. págs. 155-163.

¹¹⁴ *Traité sur la tolérance*, ob. cit., 226.

juntas todas las Iglesias: «Tú no nos has dado corazón para odiarnos y manos para degollarnos; ¡haz que nos ayudemos mutuamente a soportar la carga de una vida penosa y pasajera!»¹¹⁵.

5.6.

Esta debió de ser la oración conjunta de los tres hijos del aquel varón patriarca de Oriente, cuya historia nos cuenta Lessing en *Natán el sabio*, la más bella y conmovedora metáfora de la tolerancia. Aquel hombre tenía tres hijos y sólo un anillo de «valor incalculable», recibido de sus antepasados, para marcar el rango del hijo que por su bondad habría de ser «cabeza y príncipe de la casa». Pero sus tres hijos eran tan excelentes que el padre tuvo «la piadosa debilidad de prometer un anillo a cada uno de ellos». Para lo cual mandó hacer copias del precioso anillo tan perfectas que ni él mismo podía distinguir las del original. A su muerte le entregó a cada uno la suya junto con su bendición. «Apenas muerto el padre, viene cada uno con su anillo y quiere ser el príncipe de la casa. Se investiga, se disputa, se demanda. Inútil; imposible demostrar cuál es el verdadero anillo... casi tan indemostrable —agrega Natán el sabio al sultán Saladino—, como nos resulta ser la fe verdadera»¹¹⁶. Litigaron entre ellos y tuvieron que recurrir al dictamen de un juez, porque ninguno podía aceptar que la promesa del padre hubiera sido falsa. Y aquel juez, por cuya boca habló la sabiduría misma, decidió en el litigio:

Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico. Otra posibilidad cabe: ¡que no haya querido tolerar ya en adelante el padre en su propia casa, la tiranía del anillo único! Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los dos por favorecer a uno. ¡Pues bien! ¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo!¹¹⁷

Esa posibilidad es el milagro de un amor justo. Ningún padre puede aceptar «la tiranía de un único anillo», que sólo puede traer malquerencias, envidias y disputas entre sus hijos. No le queda otro remedio que perderlo o multiplicarlo, pero aquel anillo tenía el saludable efecto de hacer a su portador bienquisto a los ojos de Dios y de los hombres. ¿Cómo perder esa fuerza de humanización?

¹¹⁵ *Ibíd.*, 232.

¹¹⁶ Gotthold Ephraim Lessing, *Natán el sabio*, trad. e introd. de Agustín Andreu, Madrid, Espasa Calpe, 1985, pág. 174.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 176.

¿Cómo renunciar a un efecto tan positivo, a un querer tan noble, como señala el buen juez, no hacía atrás, sino hacia delante, que hiciera más hermosa y meritoria la vida de cada uno de sus hijos? Así que hizo copias indiscernibles, las repartió entre ellos y confió el fallo definitivo sobre el verdadero anillo al juicio del último día ante un juez infalible. La parábola se interpreta a sí misma. Como comenta Agustín Andreu en su vigorosa y bien documentada Introducción,

la tercera solución consiste en que los hijos, en vez de esperar la elección de su padre, se elijan y elijan ser activos, como su padre, imitando el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios. Ese amor activo igualará la fraternidad interior (...). La fuerza de los anillos no es ahora atractiva, sino amante, activamente amante, como el padre: acción clara, de cordial tolerancia, con buen obrar y con la más íntima sumisión a Dios. De esta suerte, ha quedado invertida la dirección de la fuerza secreta de los anillos¹¹⁸.

Según parece, como señalan algunos eruditos, esa parábola fue inventada por «un judío español hacia año 1100, como un símbolo de la convivencia necesaria entre las tres culturas». Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que es un parábola inmortal, que da siempre que pensar, también ahora, en una Europa traumatizada de xenofobias y sectarismos. «Cuando se representa *Natán el sabio*, aún hoy y tal vez por mucho tiempo —escribe Andreu—, una ola de luz desemboca en las candilejas. Pero al salir de un teatro y entrar en el otro, hace frío»¹¹⁹. Es el frío de la incomprensión, un frío glacial, que reclama más luz. La tolerancia anticipa así una concordia civil, que tiene que sellar y garantizar un derecho cosmopolita:

Aquí, como también en los artículos anteriores —señala Kant en el tercer artículo de su proyecto de paz perpetua—, no se trata de filantropía, sino de *derecho*. Y la *hospitalidad* significa el derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado a territorios pertenecientes a otro¹²⁰.

Como bien se sabe, el extranjero es el otro, el diferente, con el que es preciso convivir en un régimen de justicia, en medio de las diferencias, ya que los hombres, dice Kant, «han de tolerarse en convivencia», pues compartimos una misma tierra, que pertenece al género humano en su conjunto¹²¹.

¹¹⁸ «Introducción», ibíd., 70.

¹¹⁹ Ibíd., 42.

¹²⁰ Immanuel Kant, «Zum ewigen Frieden», en *Kants Werke*, Berlín, Akademie Textausgabe, Gruyter, 1968, VIII, 357-258; trad. esp., *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1966, pág. 66.

¹²¹ Ibíd., VIII, 358; trad. esp., 67.

La tolerancia, virtud liberal*

Decía Voltaire que «la tolerancia es patrimonio de humanidad». Apropiarse de esta rica tradición de pensamiento obliga a repensar aquí y ahora, de cara a nuestra propia circunstancia y coyuntura epocal, los conceptos transmitidos y las actitudes que ellos comportan. Se acaba de mostrar en el ensayo precedente que la lucha por la tolerancia ha ido paralela con la conquista de la libertad en el mundo moderno, hasta el punto de poder suscribir a este propósito la fórmula de Emmanuel Berl: «Para Voltaire, la tolerancia es la libertad en acto»¹, es decir, en ejercicio concreto, intelectual y moral, contra sus enemigos seculares, el fanatismo y el despotismo, dos hermanos gemelos engendrados por la intolerancia, pues los regímenes tiránicos suelen ampararse en alguna forma de dogmatismo. Pero si, por un lado, este ejercicio es lucha contra la coacción institucional o social, por el otro, es creación práctica de derecho. Podríamos representar la tolerancia como el centro configurador de un espacio triangular, cuyos vértices serían la institucionalización de la libertad de conciencia, la laicidad del Estado y el límite jurídico contra el abuso del poder político. Éstas han sido las tres consecuencias solidarias producidas por el espíritu de la tolerancia, cuyo fruto no es otro que la paz civil, de modo que todo retroceso en esta actitud ha repercutido, en uno u otro sentido, en una pérdida de humanidad, o bien en merma de derechos civiles, o en deterioro de la neutralidad institucional y procedimental del Estado, volviéndolo sectario y partidista, o en fin, en la degeneración en un poder faccioso y tiránico, que no reconoce ningún límite a su actividad.

En cuanto vinculada con el ejercicio de la libertad, la tolerancia no es un mero talante benevolente sino una virtud moral, civil y activa, militante, que lu-

* Publicado en *Democracia y virtudes cívicas*, Pedro Cerezo Galán (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 183-228.

¹ «Voltaire et la liberté», ensayo contenido en Voltaire, *Traité de la tolérance*, Ginebra, Du Cheval ailé, 1948, pásg. 55.

cha contra toda forma de opresión a la vez que alimenta nuevos modos y hábitos de convivencia. Implica abrirse al otro y dejarle sitio, lo que a su vez, supone respeto a su libertad, que es el fundamento de su dignidad como persona, y respeto a su alteridad —no sólo otro yo, sino otro que yo—, en su estricta individualidad y diferencia. Para expresar tan rico contenido, la palabra «tolerancia» acusa cierta insuficiencia. Etimológicamente es un término débil, a menudo lastrado de pasividad y condescendencia. Tolerar, tanto en su sentido canónico como en su uso habitual, significa saber sobrellevar a alguien o a algo, que no nos agrada o bien que desaprobamos. Incluso históricamente la tolerancia comenzó siendo la actitud negativa del que soporta a una persona, con quien, en el fondo, no se desea convivir, como un mal menor para evitar la discordia o la confrontación. Se podía llegar a tolerar al hereje, al disidente, al extraño. Tolerar quien se siente instalado en una cómoda mayoría social, que le permite dejar un hueco o un huelgo a la minoría atípica e inquietante. El sujeto de la tolerancia era el grupo social mayoritario o el mismo Estado, en cuanto expresión de una conciencia social mayoritaria. La tolerancia sería así equivalente a la indulgencia o a la condescendencia, con que, quien se sabe social y políticamente dominante, accede a soportar al otro, en lugar de proscribirlo o exterminarlo. El mismo Kant denunció esta arrogancia condescendiente, cuando afirmaba que el verdadero príncipe ilustrado, (y otro tanto puede decirse del buen ciudadano) «rechaza el pretencioso nombre de tolerancia»². De otro lado, el término delata cierta pasividad. Tolerancia equivaldría, según esto, a abstenerse de interferir en las cosas, costumbres y creencias del otro. No es, pues, extraño que, en muchas situaciones y ocasiones, la tolerancia se asimile a la indiferencia de quien consiente pero no está civilmente interesado en la causa del otro. Parece lógico que el tolerado sintiera esta concesión como una humillación o rebajamiento, y luchara hasta el pleno reconocimiento de su derecho a ser y comportarse como quien es. Y que correlativamente, el verdadero campeón de la tolerancia, como Voltaire —no quien la concede pasivamente sino quien la ejerce militantemente como virtud civil—, no estuviera satisfecho hasta la plena aceptación del respeto al otro en cuanto tal.

1. LA TOLERANCIA COMO VIRTUD

La conquista de la libertad religiosa, a partir de la paz de Westfalia, y la institucionalización progresiva de la libertad de conciencia supusieron un punto culminante de viraje en la tolerancia. ¿Dejaba ésta de tener sentido? ¿Acaso

² «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Kants Werke*, Berlín, Akademie Textausgabe, Gruyter, 1968, VIII, 40; hay trad. esp. *¿Qué es la Ilustración?*, ed. de Agapito Maestre, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 16.

había necesidad de ella, una vez que estaba reconocido el derecho a la libertad en la conformación de la propia individualidad? Más bien —creo—, se generaba una nueva exigencia, que inflexionó decisivamente el concepto. Como señaló el propio Goethe, «La tolerancia debería ser propiamente sólo un sentimiento pasajero: ella debe conducir al reconocimiento. Soportar significa ofender»³. El nuevo sentido de la tolerancia es ya reconocimiento, respeto activo del otro en su libertad y en su diferencia. Como ha escrito Ágnes Heller, «el reconocimiento, sin embargo, tiene un significado más complejo y profundo: en él, las formas alternativas de vida de otras personas son de *nuestro* interés, aunque no vivamos esas formas. El reconocimiento es, por consiguiente, una categoría *positiva*, afirmativa. Implica una relación activa con los demás sin violar la libertad negativa de éstos, la libertad de interferencia»⁴. Este giro significa una ampliación y una remodelación del viejo sentido de la tolerancia. Ciertamente en su significación caben diferentes niveles semánticos desde el mero sobrellevar hasta el respeto activo al otro. En correspondencia con esta graduación semántica —indiferencia, neutralidad, activo reconocimiento—, está la variabilidad de actitud. La más elemental, es no tener más remedio que soportar al otro, como mal menor,

una aceptación resignada de la diferencia —señala Michael Walzer en su *Tratado sobre la tolerancia*— para intentar mantener la paz (...) Una posible segunda actitud es pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia (...). Una tercera es el resultado de cierto tipo de estoicismo moral: reconocer por principio que los otros tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en forma que nos resulten poco atractivas. Otra cuarta actitud expresa apertura hacia los otros, curiosidad, incluso respeto, voluntad de escuchar y aprender. Y, aún más lejos, en esa gama, nos encontramos con la admisión entusiasta de la diferencia»⁵.

En vista de esta insuficiencia del término «tolerancia», ¿no sería aconsejable renunciar a él? Sin embargo, a su favor, cuenta no sólo la rica historia del concepto, sino su propia complejidad semántica. Hay en él una tensión significativa, que, a mi juicio, lo hace imprescindible para pensar la relación social del yo con el otro. La apertura al otro no está exenta de tensiones y dificultades, como el respeto al otro no tiene por qué implicar, en modo alguno, la identificación con él ni la atenuación de las diferencias en opciones y actitudes valorativas, con sus consecuentes tensiones prácticas.

³ «Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen» (*Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik*, Soph-Ausgabe, I/42, 2 (1907), 221).

⁴ «Ética ciudadana y virtudes cívicas», recogido en Á. Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península. 1989, pág. 225.

⁵ Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 25-26.

Así lo vio John Stuart Mill, uno de los grandes adalides de la tolerancia. «En cierta ocasión declaró —refiere I. Berlin— que cuando algo nos concierne realmente, todo el que mantiene puntos de vista diferentes nos debe desagradar profundamente. Prefería esta actitud a los temperamentos y opiniones frías. No pedía necesariamente el respeto a las opiniones de los demás; lejos de ello, solamente pedía que se intentara comprenderlas y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas»⁶. No puedo aceptar por ello la opinión de los que disuelven la tolerancia en las formas más socialmente positivas del interés por lo otro. Hay que llamar a las cosas por su nombre, y eso ya no es simplemente «tolerancia», sino aceptación y hasta identificación. En el intento de confundir a la alza ambos conceptos, se pierde lo realmente sustantivo de la tolerancia en cuanto virtud, pues al sublimarla se diluye su núcleo originario. Si todo se reduce al reconocimiento entusiasta de la diferencia, entonces ya no hay propiamente nada que tolerar. La tolerancia implica ciertamente respeto al otro, pero no se resuelve ni disuelve en «admisión entusiasta de la diferencia». El mismo Walzer ha templado esta entusiasta actitud. «¿Cómo se puede decir que tolero lo que apruebo? Si quiero que lo otros estén aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no es que tolere la otredad sino que la defiendo»⁷. En este sentido es muy útil dejarse instruir y guiar, como propone M. Toscano, por «nuestras intuiciones lingüísticas al respecto»⁸. Se es tolerante con conductas, juicios, actitudes que uno no haría suyos o con personas con las que uno renuncia a identificarse. La tolerancia implica permitir algo que desagrada o que se desaprueba, o con lo que, en principio, no se está de acuerdo. Esta dimensión es ineliminable, porque de lo contrario se caería en algo opuesto a la indiferencia, pero no menos grave, una suerte de sinfronismo conciliador. Añádase a esto que, por muy amplia y liberal que sea mi aceptación del otro, esto no excluye en muchos aspectos el esfuerzo de tener que soportar los inconvenientes surgidos de una compleja y difícil convivencia con todo lo que no puedo compartir. Si la tolerancia no implicara una discrepancia, casi siempre irreductible que, pese a todo, hay que, consentir, no tendría sentido como virtud social. Quien tolera lo debe hacer, aun manteniendo la convicción de que sus creencias sean verdaderas o, al menos, por tales las tenga, o crea que son superiores valorativamente a las del otro, a las que, no obstante, tiene que respetar por mor de su libertad. Este «no obstante» no es mera reserva ni condescendencia, sino una positiva autolimitación para dejar sitio al otro.

Como resume Manuel Toscano, asumiendo las posiciones de Joseph Raz y de Ernesto Garzón Valdés, se requieren tres circunstancias, que «deben concurrir

⁶ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 255.

⁷ *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 26.

⁸ «La tolerancia y el conflicto de razones», en J. Rubio, J. M. Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 175.

para que podamos hablar de tolerancia en sentido estricto: (a) que aquello que es tolerado debe parecerle mal o rechazable a quien tolera (...) (b), que quien tolera esté en posición de impedir o interferir en la conducta o situación tolerada, aunque omita hacerlo (...) y (c) que, pese a todo, cuente con alguna razón para no intervenir⁹. Tolerar no es el simple abstenerse, sino el soportar una conducta que no se comparte, permitiéndola, no obstante, y, como puntualiza Joseph Raz, «refrenando una inclinación que es en sí misma deseable» a intervenir¹⁰. Esto no significa, añade, que todo lo que se tolera «sea necesariamente erróneo o malo», pero en todo caso, son «limitaciones» de los otros, «ausencia de cierto logro» o maduración, que hay que soportar¹¹. Y en este sentido, como subraya el propio Raz, el tolerante está inclinado a no serlo, basa su actitud en una aversión o antagonismo hacia la conducta del otro, y cree que su inclinación vale la pena o es en sí deseable y valiosa. Si no obstante, la refrena es en atención a ciertas razones. «Si una persona es tolerante o no depende de sus razones para la acción»¹². ¿De dónde proceden, cabe preguntarse, tales razones para tolerar?

En su riguroso ensayo sobre la tolerancia, Ernesto Garzón Valdés sitúa la tolerancia en el filo de dos sistemas normativos, el que llama «básico», de donde emana la «tendencia a no permitir el acto», y «el justificante», del que procede la motivación para «la superación de esta tendencia» y que «es el que proporciona las razones de la tolerancia»¹³. La tendencia a no permitir el acto que desagrade o que se desaprueba es así contrarrestada y superada por las razones que aporta el nuevo sistema justificante. Pero esto significa que en la tolerancia genuina ha de darse un «conflicto de razones», interno al propio tolerante. No ya el conflicto externo entre mis razones y las que pudieran asistir a la parte contraria, pues, entre otras cosas, éstas pueden no constarme o puedo no percibirlas como tales razones. Tampoco un mero balance o ponderación, en un mismo plano normativo, de aquellas razones que me llevan a rechazar la conducta ajena y las que me aconsejan no interferirla, pues tal balance, en el mejor de los casos de que sea conclusivo, ofrece un suelo muy problemático a la propia actuación en un sentido u otro. Ser tolerante como conclusión de un juicio práctico de motivos contrapuestos llevaría a una resolución cambiante, o condicional, según sea el caso, y carente, por tanto, de verdadera fuerza de convicción. Consiste más bien en una deliberación sobre mis propios motivos en atención a una razón de orden superior, capaz de dejar en suspenso las razones que hay

⁹ Ídem.

¹⁰ *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 402.

¹¹ Ídem.

¹² Ídem.

¹³ «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», en *Filosofía, política y derecho*, Universidad de Valencia, 2001, pág. 279.

en juego y que inclinan a actuar en un sentido determinado. Este conflicto «no puede entenderse simplemente —argumenta Toscano— sobre la base del balance de razones de primer orden en conflicto», sino acudiendo a una» razón excluyente, a una razón de segundo orden negativa, si se quiere decir así, a una razón para no actuar sobre la base de ciertas razones (...) Se trata, pues, de un conflicto entre una razón de primer orden y una razón excluyente de orden superior»¹⁴. De ahí que, como precisa Garzón Valdés,

la tolerancia en tanto propiedad disposicional resulta siempre de un delicado equilibrio entre el mantenimiento del sistema básico y su derogación parcial (y en algunos casos, total) en virtud de las razones impuestas por el sistema justificante; en este sentido, la práctica de la tolerancia es el resultado de la resolución de un conflicto normativo, tanto intra como intersistémico¹⁵.

Cuál sea en concreto esta razón superior ha de precisarse y configurarse en cada caso, al filo de la conducta de que se trate. Es posible, no obstante, una consideración genérica sobre este orden superior de razones, al que, de un modo u otro, se remite el tolerante para superar las otras razones concretas, que aporta su inmediata tendencia a no-permitir

2. TOLERANCIA, VERDAD Y VERACIDAD

La cuestión crucial es ésta: ¿por qué habría de suspender el (in)tolerante las razones que le asisten para rechazar la conducta que no puede compartir?, o, en otros términos, ¿cuál sería en tal caso, el fundamento de su tolerancia, de modo que no se confunda ésta con pereza, pasividad o debilidad? La primera respuesta que se ocurre tiene que ver con una posición escéptica: nadie puede estar seguro de que esté de su parte la verdad. Esta es la razón superior para suspender su actitud beligerante de interferencia en la conducta ajena, pues no le consta que le asista toda la razón. No se trata de renunciar a sus razones, sino de no hacer valer su pretensión a imponerlas. Si nadie puede alzarse con el derecho absoluto de la verdad en opciones de valor/creencia ¿cómo hacer injuria a la conciencia del otro y a «sus» razones para actuar como lo hace? Como se sabe, ésta ha sido la vía histórica hacia la tolerancia, ensayada por Pierre Bayle. Se trata justamente de la inversión radical de la posición dogmática del fanático, que cree en una verdad absoluta: el escepticismo como antídoto del fanatismo. ¿Hay acaso algún modo de estar plenamente seguro de la verdad que asiste a la propia convicción? ¿Puede la condición finita, contingente y lábil del hombre,

¹⁴ «La tolerancia y el conflicto de razones», art. cit., 183.

¹⁵ «No pongas tus sucias manos sobre Mozart», art. cit., 284.

tener acceso al orden de la verdad en sí? Y si el dogmático, por toda prueba, apela a su convicción íntima, subjetiva. ¿cómo podrá hacerla valer frente a la convicción contraria, no menos íntima y firme, del otro? Convicción por convicción, tanto vale la una como la otra. La certidumbre subjetiva nunca ha sido una prueba de verdad. Desde ella, cada uno pretenderá erigirse con la verdad, tomar el hecho subjetivo de su conciencia como un principio objetivo, pero incapacitado de hacerla valer como tal, la esgrimirá como una condena inculpatoria contra el otro. La consecuencia del absolutismo de la convicción interior no puede ser más que el antagonismo destructivo. En caso de que el dogmático se refugie, no ya en su convicción subjetiva, sino en la opinión mayoritaria dominante de su grupo social o de su comunidad política, con ésto aumenta psicológicamente su seguridad personal, pero no mejora en un ápice el carácter subjetivo de su convicción. Por el mero hecho de ser dominante una convicción no gana en su credibilidad racional. Podrá imponerse socialmente, pero no conquista por ello el asentimiento interior de una conciencia esclarecida. Como afirma John Stuart Mill en *On Liberty*,

si toda la especie humana no tuviera más que una opinión y solamente una persona fuera de la opinión contraria, no sería más justo que la humanidad impusiera silencio a esta sola persona, que si esta misma persona, si tuviese poder suficiente para hacerlo, lo ejerciera para imponer silencio al resto de la humanidad¹⁶.

También la opinión mayoritaria puede ser despótica, y tanto más cuanto más cree representar la voz del pueblo. El derecho a la verdad —que no *de* la verdad, como suele afirmarse—, exige que se pueda hacer valer cualquier otra voz. «Nunca podemos estar seguros de que sea falsa la opinión que tratamos de ahogar —argumenta Mill— y, suponiendo que estuviéramos seguros, al ahogarla constituiría también un mal»¹⁷. La primera parte de este razonamiento, recuerda la posición de Bayle. Verdad y falsedad, al menos en cuestiones de creencias y valor, no son algo de lo que se pueda estar seguro absolutamente, hasta el punto de poder separar sus dominios, al modo maniqueo, de una vez por todas. Siempre cabe una posibilidad de que las cosas no sean así, tal como uno las ve, o dicho a la inversa, que sean más bien tal cual las ve el otro. «Negarse a oír una opinión porque se está seguro de que es falsa —precisa Mill— equivale a presumir que la certidumbre propia es la misma cosa que la certeza absoluta. Silenciar cualquier discusión implica una presunción de infalibilidad»¹⁸. Y,

¹⁶ *On Liberty and others writings*, ed. Stefan Collini, Cambridge Univ. Press, 1989, pág. 20; hay traducción española, Madrid, Alianza Editorial, pág. 87.

¹⁷ *Ibíd.*, 20; trad. esp., 87-88.

¹⁸ *Ibíd.*, 21; trad. esp., 88.

cuando esta presunción se trasluce en el orden de la actitud, no puede generar otra cosa que fanatismo.

No es preciso, sin embargo, adoptar una posición escéptica, en sentido estricto y propio, para dar cabida a la tolerancia. Incluso cabría pensar si el escepticismo no acabaría induciendo al indiferentismo, a la pasividad del que renuncia a tomar en serio cualquier opinión en la creencia de que ninguna vale la pena y que toda discusión es estéril. Una posición más razonable y plausible sería el relativismo. Las cosas no son blancas o negras, sino que a menudo lo dominante es la gama intermedia de luces y sombras. Esto es especialmente relevante en la vida y en los asuntos humanos. En esta materia, la que más vital y directamente nos concierne, no puede darse una verdad unívoca al margen de nuestras experiencias históricas en muy diversas circunstancias y coyunturas. Como hizo ver Ortega, cada situación, cada época, a partir del interés intencional y atencional que implica, impone una perspectiva determinada sobre la cuestión:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. (...) Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad, quedaría ignorado¹⁹.

No se trata, sin embargo, de un punto de vista subjetivo, que pudiera variarse a voluntad de sujeto, sino del lado o aspecto en que la realidad, demasiado compleja y profunda para ser reducida a una plana visión, se da a ver o se deja ver, según el lugar y el tiempo de pertenencia. La multilateralidad de los puntos de vista viene a ser la expresión de la riqueza misma de la realidad y de los horizontes históricos en que ésta progresivamente se despliega. Se diría que la verdad está bien repartida en una pluralidad de aspectos y dimensiones, y sólo se deja compartir mediante la confrontación de las diversas opiniones en juego, en el entrelazamiento de las diversas perspectivas. En tal caso, el contraste de opiniones no es un simple método de corroboración, sino el elemento mismo en que acontece históricamente la verdad. Esto exige tener en cuenta la diversidad de pareceres en su contraste, ya sea de antagonismo o de complementariedad. Como advierte el propio Mill,

La verdad es, ante todo, en lo que concierne a los grandes intereses prácticos de la vida, una cuestión de combinar y conciliar posiciones, algo para lo que muy pocas mentes son suficientemente capaces e imparciales en orden a

¹⁹ *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Madrid, Rev. de Occidente, 1996, III, 200.

hacer el ajuste de manera casi correcta, por lo que ha de hacerse por medio del lamentable espectáculo de una contienda entre combatientes que luchan bajo banderas hostiles²⁰.

Paradójicamente, el conflicto forma entonces parte necesaria del futuro entendimiento, y éste, a su vez, de la participación, siempre precaria y deficiente, en el orden de la verdad. Ninguna opinión puede ser descartada como irrelevante, mientras dé razones de sí misma. Y esto sube de valor, cuando la opinión disconforme se aparta tanto más de la común y establecida, pues entonces puede ponerla más radicalmente en cuestión y mostrar tanto mejor su unilateralidad.

Podría alegarse, no obstante, que la tolerancia no tiene por qué implicar necesariamente una posición relativista. «Cierto es que, si somos relativistas —arguye Sartori— estamos abiertos a una multiplicidad de puntos de vista. Pero la tolerancia es tolerancia (su nombre lo indica) precisamente porque no presupone una visión relativista»²¹. Digamos mejor que no implica necesariamente relativismo y puede darse sin merma de profundas convicciones para actuar. Supongamos, pues, que alguien cree tener muy buenas razones para creer estar en lo cierto, y que, como tal, debe atenerse a ellas a la hora de actuar. Más aún, cree verazmente que de su parte está, si no toda la verdad, sí al menos la relativa y precaria verdad, que conforme a su situación y época, puede admitir como suficiente. Pero en tal caso, ¿qué pierde su presunta verdad por someterla a la discusión pública, admitiendo su confrontación con la opinión contraria? ¿No saldría así corroborada como verdad? «Sus razones pueden ser buenas, y puede que nadie sea capaz de refutarlas —piensa Mill. Pero si es incapaz de refutar las razones de la parte contraria en la misma medida; si ni siquiera se molesta en saber en qué consisten, no tiene motivo para preferir una opinión a otra»²². De otra parte, cabe preguntarse ¿hay acaso otro camino para alcanzar la verdad que la crítica y la discusión?

Ningún hombre sabio —recuerda Mill— ha podido jamás adquirir jamás su sabiduría de otro modo; y no pertenece a la naturaleza humana el poder de adquirirla de otra manera. El hábito constante de corregir y completar la propia opinión cotejándola con la de otros, lejos de producir dudas y vacilaciones al ponerla en práctica, constituye el único fundamento estable para tener confianza en ella²³.

²⁰ *On Liberty*, ob. cit., 49; trad., esp., 128-129.

²¹ *Sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 41.

²² *On Liberty*, ob. cit., 30; trad. esp., 113.

²³ *Ibíd.*, 23-24; trad. esp., 92.

Pero esto no es ya escepticismo, en sentido estricto, sino falibilismo²⁴, que es actitud menos rigorista y severa. Suele pensarse que para Mill, como para Bayle, el fundamento de la tolerancia no es más que el escepticismo moral y religioso. Ya que no podemos estar absolutamente seguros de la verdad propia o de la falsedad ajena, se piensa, es prudente, y hasta moralmente preferible, ser tolerantes. Creo que este planteamiento no le hace a Mill debida justicia. Tolerancia no es sólo la virtud negativa del que se abstiene de intervenir, porque, como buen escéptico no encuentra motivos suficientes para su juicio o para descartar el del contrario. Se trata, por el contrario, de una actitud positiva, pues promover la tolerancia es abrir camino a la búsqueda de la verdad o a la justificación racional. Como ha hecho notar oportunamente Susan Mendus,

diferentes escritores, sin embargo, llegan a este punto de diferente manera y la demanda no está asociada invariablemente con el escepticismo moral. El escepticismo es simplemente un camino (entre otros) (...) Otras posibilidades encierra, por ejemplo, la insistencia de Locke en que aunque hay una verdad religiosa y moral, tal verdad no puede ser impuesta forzosamente, y es, no ya meramente indecoroso sino una pretensión irracional imponer la verdad a los otros. De modo similar, J. S. Mill sostiene a menudo que hay tal cosa como una verdad moral, pero insiste en que el camino hacia la verdad es el camino de la tolerancia²⁵.

He abundado deliberadamente en las cita de John Stuart Mill, pues su capítulo acerca «de la libertad de pensamiento y de discusión», en *Sobre la libertad*, constituye, a mi juicio, el alegato más sólido y bien construido a favor de la tolerancia, y en contra del dogmatismo, sobre la base de la necesaria conexión de crítica y verdad. Sin ser sometida a discusión, una verdad no podría dar señas suficientes, ni incluso para aquél que la propone, para ser reconocida y aceptada en cuanto tal. Al margen de la crítica, languidece su brillo y acaba por degradarse en tópico.

Por poco dispuesta que esté una persona de sólidas opiniones a reconocer la posibilidad de que su opinión pueda ser falsa, debe dejarse llevar por la consideración de que, por verdadera que sea, si no es discutida en su totalidad, frecuentemente y sin miedo, no será una verdad viva, sino un dogma muerto²⁶.

²⁴ Sobre el falibilismo de J. S. Mill, véase la posición de I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, ob. cit., 259.

²⁵ *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge Univ. Press, 1988, pág. 4.

²⁶ *On Liberty*, ob. cit., 37; trad. esp., 111.

Por muy acreditada que esté una verdad, necesita, pues, de la crítica para confirmarse en su sentido y valor, sobre todo, si hay una opinión contraria, que la ponga en entredicho. Querer consagrar una verdad, so pretexto de la plausibilidad de la creencia, contra la prueba de fuego de la confrontación, es tanto como buscarle un seguro para que no pueda ser refutada. Y como argumenta muy finamente Stuart Mill, «existe la mayor diferencia entre presumir que una opinión es verdadera porque cuando ha habido ocasión de rebatirla, no ha sido refutada, y asumir su veracidad con el propósito de no permitir su refutación»²⁷. En el primer caso, se admite sin reservas que la verdad se acredita en la discusión; en el segundo, se hace un uso fraudulento de la convicción interna, para ponerla a salvo de la única condición de la verdad: la discusión pública de la misma. Pero en tal caso, ya no puede haber veracidad en la creencia, sino mala fe. Hacer pasar por verdad una creencia o una convicción, por muy firmes que sean sus motivos que nos resistimos a someter a crítica, equivale a un fraude moral. Aun cuando fueran o pudieran ser verdad, no la hay, en cambio, en la actitud. Como advierte Kant,

procedería en tal caso contra conciencia, al imponer como fe a otros algo de lo que él mismo no puede estar nunca plenamente convencido (...). Así, pues, puede haber quizá verdad en lo creído, y, sin embargo, a la vez, no veracidad en la creencia (o incluso en la profesión meramente externa) y esta no veracidad es en sí condenable²⁸.

Con frecuencia se apela a la máxima evangélica de que «la verdad os hará libres», a cuyo sentido propio es difícil no asentir, pues la razón bien probada asegura y fortalece la conciencia de la libertad, pero que interpretada de modo dogmático puede dar pie a creerse con derecho a imponer al otro lo que se cree verdadero, con la excusa de que está contribuyendo a la causa de su liberación, confiando en que, a la postre, así lo acabará reconociendo. Isaiah Berlin ha denunciado los abusos de semejante modo de pensar, en que se funda toda educación represiva, ya sea paternalista o despótica, al socaire de las exigencias universales de la razón. La sentencia «tengo que hacer por los hombres (o con ellos) lo que ellos no pueden hacer por sí mismos», como recuerda Berlin, «es el argumento que emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretendan alguna justificación moral, o incluso ascética, de su conducta»²⁹. Bueno y razonable sería, para evitar esta abusiva manipulación, invertir la proposición de

²⁷ *Ibíd.*, 22; trad. esp. 91.

²⁸ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Kants Werke*, ob. cit., VI, 187; hay trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 184.

²⁹ *Cuatro ensayos sobre la libertad*, ob. cit., 221.

referencia en «la libertad os hará veraces», porque implica no aceptar más verdad que aquella que pueda ser asumida y reconocida libremente como tal. Este es el vínculo infrangible entre libertad y verdad, que descubrieron los primeros luchadores por la tolerancia: una cultura sin libertad está corrompida en su médula para la aceptación de cualquier contenido de valor.

4. TOLERANCIA, AUTONOMÍA Y RESPETO AL OTRO

Desembocamos así en la otra razón de orden superior, la fundamental y decisiva, a mi juicio, para ser tolerantes. Me refiero al respeto al otro, fundado en su dignidad como ser libre. Como afirma Joseph Raz, este es el argumento específicamente liberal a favor de la tolerancia³⁰. Salta a la vista la diferencia con la justificación precedente, de orden más pragmático e instrumental que propiamente moral. «Así —precisa S. Mendus— donde el primer género de justificación apela, al menos a veces, al escepticismo y al relativismo moral, el segundo género de justificación apela a un principio moral, como clave de bóveda, el principio del respeto»³¹. La lucha histórica de la Ilustración por la tolerancia ha estado orientada, como se ha mostrado, hacia la conquista del derecho de atenerse a la propia conciencia y gobernar según ella la vida. Para el hombre moderno, libertad significa autonomía, la capacidad de disponer de sí, de determinar por sí mismo el sentido y el valor de su existencia, a elegir, en suma, su forma de vida. Raz establece la oportuna distinción entre autonomía personal y autonomía moral. La primera consiste en la libertad para «elegir la propia vida», cualquiera que sea su sentido y valor, sus fines e intereses, mientras que la segunda concierne a la naturaleza de la moralidad³², es decir, a la forma de una autodeterminación racional. En el primer caso, se trata de una libertad estructural, como capacidad originaria de autoelección y decisión, con anterioridad a la dimensión moral propiamente dicha, la cual consiste para Kant en la voluntad universalmente legisladora. En este segundo sentido, «la autonomía de la voluntad —precisa Kant— es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley —independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer» y, por tanto, en cuanto ley, con pretensión de validez universal³³. Esta es la autonomía moral, propiamente dicha. Y, sin embargo,

³⁰ «Autonomy, toleration and the harm principle», en *Justifying toleration*, ed. Susan Mendus, ob. cit., 155.

³¹ *Justifying toleration*, ob. cit., 5.

³² *The morality of freedom*, ob. cit., 370 nota.

³³ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, ob. cit., IV, 440; hay trad. esp. de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Ateneo, 1951, pág. 520.

con anterioridad a ella, la autonomía personal de la libre disposición de sí constituye una condición estructural de toda moralidad, pues sin esta originariedad e independencia del querer no puede haber elección moral alguna. Si el hombre no tiene la capacidad de elegir su forma de vida, en su incondicional ser libre, pierde la moralidad su sentido genuino, pues toda ella se vuelve heterónoma. La pregunta por qué ser autónomos en lugar de vivir heterónomamente encierra un sin-sentido, pues pide razón de lo que ya es estructuralmente la condición humana, como necesidad de ser libres. El que vive heterónomamente, por muy rutinaria que sea su vida, ya está envuelto, lo sepa o no, en una elección, la de dejarse vivir desde fuera, en lugar de tomar las riendas de su autogobierno.

La autonomía personal, aun siendo formalmente pre-moral, constituye un ingrediente esencial de la vida buena, pues el derecho a la autodisposición de sí, a elegir la propia forma de vida, cualquiera que sea el contenido moral de ésta, pertenece al fondo originario de la voluntad libre como capacidad para el bien y para el mal. Por supuesto, que el valor integral de la vida buena dependerá de las opciones concretas, a que se consagre la autonomía personal, en su necesaria orientación a desarrollarse en un orden determinado de valor. Pero la autonomía misma es ya un valor distintivo, matricial, en cuanto es la llave del acceso libre y responsable a las distintas opciones de valor. De ahí que sea posible entenderla como un ideal moral, que puede ser perseguido y cultivado por sí mismo, «el ideal de la autocreación», como lo define Raz. En la idea de autonomía descansa el respeto al otro, que es susceptible de ser desarrollado en dos niveles complementarios, correspondientes a las dos formas mencionadas de la autonomía, la personal y la moral. Respeto al otro en su calidad de agente racional, capaz de instituir una conducta significativa, esto es, con arreglo a fines y valores, que lo eleva sobre el orden de la ciega determinación natural. He aquí el origen del sentimiento de la dignidad humana, tal como lo entiende Rousseau:

No es, pues tanto el entendimiento como su cualidad de agente libre lo que constituye la distinción específica del hombre entre los animales. La naturaleza manda a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma sensación, pero se reconoce libre de someterse o de resistir, y es precisamente en la conciencia de esta libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma³⁴.

La conciencia de la propia dignidad está a la base, para Rousseau, tanto del respeto a sí mismo, que forma parte del amor racional a sí mismo (*amour de*

³⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1964, III, 141-142.

soi)³⁵, como del respeto a los otros. Pero ha sido sobre todo Kant quien ha establecido más firmemente la conexión entre la idea de la dignidad de la persona y el respeto al otro. El fundamento de la dignidad reside para él estrictamente en la condición de agente moral como autolegislador universal, sujeto a la ley que él mismo se ha dado³⁶. Una manera más intuitiva y directa de presentar esta dignidad racional la expresa Kant en la idea del hombre como fin en sí, esto es, como algo que posee un valor absoluto en atención a su carácter de ser racional. En cuanto es la única criatura capaz de proponerse fines y dar razón de ellos, justificándolos en un horizonte de universalidad, es ella misma un fin en sí, algo no subordinable a fines e intereses particulares. La razón, en cuanto facultad de lo incondicionado, y muy especialmente la razón práctica como capacidad de darse la ley, eleva al hombre a una categoría que excede el rango que puede otorgarse a seres meramente naturales. Por eso el ser racional no tiene precio sino dignidad: «La moralidad —concluye Kant— es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que hace posible la dignidad»³⁷.

Respeto aquí significa propiamente reconocimiento del valor moral de la persona por su condición de agente racional, y esto tanto en su capacidad de disponer de sí y determinar por sí el sentido de su vida (autonomía personal), como en su capacidad de constituirse en autolegislador universal (autonomía moral). Ambas formas de respeto son complementarias. La primera se dirige al modo en que cada ser racional fragua su propia personalidad e individualidad intransferible en el modo cultural y propio de especificar su vida. La segunda, al modo en que se hace partícipe por su conducta moral en el reino de los fines en sí en un todo sistemático. Este es el fundamento último de la tolerancia. Tolerar es la forma de respetar al otro, reconociéndolo en su dignidad racional propia. Pese a nuestras diferencias de personalidad y cultura, de nuestras creencias y sistemas de valor, y pese a las tensiones que tales diferencias puedan provocar, cada uno está obligado a respetar al otro, en cuanto otro yo (*alter ego*), mi semejante racional y otro que yo (*alius*), mi diferente cultural. Con esto quiero indicar que la tolerancia como virtud moral consiste en aquel respeto que es apertura activa al otro y aceptación de él tanto en su libertad como en su indi-

³⁵ Como precisa Nicolas Dent: «I shall call this form of amour de soi *self-respecting* amour de soi, a care for one-self to be and to behave in such a way that one is able to hold what one is and what one does in respect, as at least decent and if possible creditable, worthy of regard» («Rousseau and respect for others», ed. S. Mendus, *Justifying toleration*, ob. cit., 122). Sobre la diferencia entre amor propio y amor de sí en Rousseau, véanse del mismo ensayo de Dent, páginas 122-124.

³⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, IV, 439-440; trad. esp. 519-520.

³⁷ *Ibid.*, IV, 435; trad. esp., 515-516.

vidualidad. Esta apertura implica obviamente una tensión dialéctica entre identidad y alteridad, afirmación de lo propio y apertura a lo diferente, incluso cuando la diferencia nos sea extraña y hasta disconforme, y en ello reside precisamente el valor moral de la tolerancia como actitud, en mantener un equilibrio dinámico, social y políticamente productivo, entre dimensiones contrarias/complementarias.

Ahora bien, el respeto al otro no debe reducirse minimalmente a una actitud pasiva de comportamiento ante el otro. A menudo, la fórmula «vive y deja vivir» se interpreta como una indiferencia práctica ante sus opciones de valor. Creo que tal proceder conduce a desentendernos de los otros y perturba con ello gravemente el sentido de la comprensión y cooperación, de que se nutre la vida social. El des-interés de la in-diferencia es un efecto perverso de una forma muy extendida de egoísmo, que consiste en no meterse con los otros, para que los demás no se metan con uno. Es la actitud del solitario egoísta, que sólo aspira a que los otros lo dejen en paz. Al menos, el intolerante prueba, aun cuando bajo costos socialmente inasumibles, que la suerte del otro no le es ajena. Si en alguna ocasión Miguel de Unamuno pudo resultar intolerante fue por su tendencia apasionada a tomar en cuenta, seriamente, la actitud del otro. La indiferencia, en cambio, produce un efecto antisocial, pues desestructura y aísla, encerrando a cada uno en su opinión, destruyendo así la necesaria «razón pública» o civil, de que vive la democracia.

Tampoco el respeto induce a ninguna suerte de neutralidad. Esta es ciertamente un requisito indispensable del Estado democrático liberal con respecto a opciones de creencia y valor, pero no una virtud de los individuos particulares, que no pueden dejar de estar implicados en determinadas opciones de valor. Un buen ciudadano no es un ser neutro, sino un activo partidario de determinadas cosas en las que cree, y así procura hacerlas valer argumentativamente en el espacio de la opinión pública. La neutralidad en tal caso equivale a una depotenciación de la conciencia individual, y por ende, de la ciudadanía en su conjunto, en sus opciones concretas de valor. Más bien debería ocurrir lo contrario. El buen ciudadano se esfuerza por trascender su particularidad, no por abajo, buscando una neutralidad esterilizante, por la que todo de igual, sino por arriba, como quería Unamuno, hacia la 'alterutalidad' del que, a fuer de tolerante, quiere hacerse cargo de todas las razones y posturas que hay en juego. Tampoco implica el respeto una fácil condescendencia, en el sentido de que todo vale con tal de convivir. El verdadero tolerante no renuncia a hacer valer sus opiniones ni a debatir y convencer. No se trata del mero consentir por comodidad, debilidad o cobardía, o del condescender del que se encuentra asegurado cultural y políticamente en su sistema de valor. El respeto al otro es una virtud activa que exige, ante todo, un esfuerzo por comprenderlo, pese a las diferencias entre ambos, y por hacerse comprender de él. Y, consecutivamente, un esfuerzo por dar razón ante él del valor de la propia opción «Esta lucha con un enemigo a

quien se comprende es la verdadera tolerancia —escribe Ortega— la actitud propia de toda alma robusta»³⁸. Por «lucha» debe entenderse una confrontación de las diferentes opciones de valor, que sólo es socialmente rentable si ha surgido de una voluntad de comprensión. Pero comprender no significa necesariamente perdonar —puntualiza I. Berlin a propósito de J. S. Mill:

Podemos discutir, atacar, rechazar, condenar con pasión y odio; pero no podemos exterminar o sofocar, ya que esto significaría destruir lo bueno y lo malo, y equivaldría a la moral colectivista y el suicidio intelectual. El respeto escéptico para las opiniones de nuestros adversarios le parece a Mill preferible a la indiferencia o el cinismo; pero incluso estas actitudes serían menos nocivas que la intolerancia o que una ortodoxia impuesta que matara toda discusión racional³⁹.

En segundo lugar, el respeto al otro obliga a tomarlo en serio en cuanto otro. A menudo se oye decir, «respeto a la persona, pero no sus opiniones». Se quiere dar a entender con ello que la tolerancia no debe rehuir la confrontación intelectual o el contraste de las diferencias. Y así debe ser, «pues las opiniones —arguye A. Arteta— no requieren respeto, como se sabe a poco que se conozca su naturaleza, sino más bien su libre contraste recíproco por si de él brota un saber mejor fundado»⁴⁰. Cabe, no obstante, una matización éticamente relevante. En algún sentido, también las opiniones, actitudes y creencias, incluso las equivocadas, merecen respeto, al menos, en el sentido de no ser zaheridas o incriminadas, como suele ocurrir, puesto que detrás de ellas, no sólo está el hombre individual que las sustenta (y hay que presuponer que de buena fe), sino que pudiera haber alguna razón que les asista. De ahí que la mejor forma de respeto a las opiniones del otro es tomarlas en consideración y debatirlas, obligándolas a que den razón de sí mismas o esclarezcan sus opciones de valor. Por eso la tolerancia no renuncia a interesarse activamente por el otro ni a vencerlo ni a hacer valer argumentativa y testimonialmente la propia convicción.

Por último, la genuina tolerancia se siente obligada, no ya a no interferir en la actitud ajena, sino a facilitar sus propias opciones de valor, si de ellas no se sigue un daño a terceros en su libertad. Con esto quiero decir que no basta con sobrellevar paciente y resignadamente la actitud ajena, de la que se disiente, en aras de preservar la convivencia y la paz social, sino que la verdadera tolerancia se esfuerza positivamente por hacer productiva la diferencia en hábitos de enten-

³⁸ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, ob. cit., I, 315.

³⁹ *Cuatro ensayos sobre la libertad*, ob. cit., 255.

⁴⁰ «La tolerancia como barbarie», en *Tolerancia o barbarie*, ed. M. Cruz, Barcelona, Gedisa, 1998, pág. 55.

dimiento, respeto mutuo y cooperación. «Las personas que han adquirido la virtud de la tolerancia radical —ha escrito Ágnes Heller— lucharán por el reconocimiento de formas de vida y desafiarán a las leyes como injustas en tanto que excluyan de su reconocimiento tales formas de vida»⁴¹.

5. PARADOJAS Y LÍMITES DE LA TOLERANCIA

Llegados a este punto, surge una pregunta apremiante: ¿hay algún límite para la tolerancia?, ¿se debe tolerar todo o existe lo intolerable, lo que en modo alguno se debe tolerar? Se ha hecho notar que la virtud de la tolerancia está envuelta en profundas paradojas, ya desde su misma noción. Una, la fundamental —¿por qué habríamos de tolerar, esto es, de consentir lo que moralmente desaprobamos?—, ya ha quedado resuelta. Se trata, como se ha indicado, de apelar a un orden superior de razones, tales como el respeto al otro o a su autonomía, que está por encima del valor o antivalor de su conducta concreta, objeto de nuestro disgusto y desaprobación. Pero, ¿habríamos de tolerar todo, llevados por un celo integral por esta virtud o más bien, ésta se destruye en el supuesto de una tolerancia universal? He aquí la paradoja: si no toleramos todo, nuestra tolerancia sería en algún punto o grado intolerante, lo que parece empañar o debilitar su valor como virtud, pero, si tolerásemos todo, entraríamos en contradicción con los mismos supuestos morales por los que estamos obligados a ser tolerantes. Como ha hecho notar Karl Popper, «una tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia», pues, entre otras razones, si todo es ya de suyo tolerable, incluso lo que va en contra de los supuestos racionales de la tolerancia, ya no hay razón alguna para tener que tolerar. Desaparece con ello no ya sólo el valor moral de la virtud, sino la misma necesidad de practicar la tolerancia. Pero en tal caso, la situación gira sobre sí misma y cambia bruscamente de signo, ya que todo podría volverse intolerable, si no hay razón alguna para tolerar.

La paradoja se resuelve tan pronto como se toma conciencia de que los límites de la tolerancia no le son externos, sino que constituyen el quicio interno de la propia virtud. Es decir, no se trata de una limitación sobrevenida a nuestra capacidad de tolerar, antes por contrario de una exigencia interna constitutiva. No tolerar lo intolerable es la condición misma para que la tolerancia tenga algún sentido. Este planteamiento obliga a definir lo intolerable como aquello que atenta contra la posibilidad misma de la tolerancia, esto es, lo que la impide o imposibilita como tal virtud. Lo que significa que uno está obligado, por mor de la tolerancia misma, a ser intolerante con lo intolerable.

⁴¹ «Ética ciudadana y virtudes cívicas», ya citado, 225.

En este sentido, Raz insiste en que el límite de la tolerancia está en la misma idea de autonomía. Esta implica, como se ha indicado, pluralismo competitivo o conflictivo de opciones de vida, pero de carácter moral, de modo que se trata de opciones capaces de ser perseguidas por su propio valor. A su vez, tal pluralismo refrenda la idea misma de autonomía, haciéndola posible y practicable. Pero esto significa que tal principio impone límites claros y terminantes: primero, «la autonomía requiere la validez de un adecuado rango de opciones, pero no requiere la presencia de ninguna opción particular entre ellas (...) y segundo, no debe extenderse a opciones moralmente malas o repugnantes»⁴². Podría alegarse que en cierto modo, la autonomía es ciega, o al menos, parcialmente ciega, a la calidad de las opciones, pero no a la cuestión misma del valor o de la validez. «Pues, mientras la autonomía es consistente con la presencia de opciones malas, éstas no contribuyen en nada a su valor —argumenta Raz. Por tanto «proveer, preservar o proteger malas opciones no capacita a uno para disfrutar de un autonomía valiosa»⁴³. La idea de autonomía juega para Raz como un principio perfeccionista: «La vida autónoma es valiosa (*valuable*) sólo si está dedicada a la persecución de proyectos aceptables y estimables o afines. El principio de autonomía permite e incluso requiere de los gobiernos crear oportunidades moralmente valiosas y eliminar las que repugnan a esto»⁴⁴.

Principio, que parece rigorista y paternalista, según reconoce el mismo Raz, pero que en el fondo apunta a que sólo lo que es susceptible de ser estimado como valioso, basándose en alguna razón, pueda inscribirse dentro del pluralismo moral requerido por la autonomía. En lo que concierne a nuestro propósito, y dejando de lado tales distinciones y las complejas cuestiones prácticas, que suscitan, lo fundamental es, con todo, el establecimiento del límite de no atentar contra la autonomía; o dicho de forma positiva, de apoyar cuanto la dignifica y promueve. Raz sostiene, por lo demás, que según su principio, la idea del «límite» de lo intolerable se hace más clara y operativa que en la versión de Mill de evitar el daño a la libertad de otros, pues la forma de especificar este daño es precisamente la de conectarlo con la idea de autonomía. Según Raz, el daño ha de entenderse en un sentido pro-direccional; concierne a opciones y proyectos, es decir, a la posibilidad misma de un comportamiento autónomo. «Dañar a una persona es disminuir sus expectativas, afectar adversamente sus posibilidades»⁴⁵, o en un sentido amplio, dificultar o imposibilitar, de algún modo, su autonomía personal. El propio principio es, a la vez, constitutivo y limitante. Lo intolerable sería el daño que pudiera infligirse a la efectividad de

⁴² *The morality of freedom*, ob. cit., 410-411.

⁴³ *Ibíd.*, 412.

⁴⁴ *Ibíd.*, 417.

⁴⁵ *Ibíd.*, 413-414.

la autonomía, que es el fundamento de la tolerancia. A juicio de Raz, este principio permite interpretar más positivamente la cuestión, pues no se trata sólo de justificar la coerción como único modo de evitar el daño, tal como lo interpreta Mill, sino de proveer las condiciones mismas del mantenimiento de la autonomía. Según esto, el principio de autonomía va más allá del principio del daño, al transformar positivamente la cuestión, y suministrar un criterio fundamental para interpretar el sentido y el alcance del daño, así como los límites de su prevención mediante coerción: «La derivación de este principio de las consideraciones basadas en la autonomía indica el modo en que la relativa importancia del daño ha de ser juzgada. Y ha de serlo según el grado de restricción de la autonomía que represente»⁴⁶.

Según Raz, no sólo impide que la coerción pueda ser empleada más allá de sus límites de impedir el daño, sino que la limita en su uso a casos severos, pues toda coerción supone una injerencia en la autonomía, que debe estar justificada exclusivamente sobre la base de la misma comprensión del criterio de autonomía y de la forma de contribuir a las condiciones de su mantenimiento y perfección.

En un sentido análogo, pero sin el lastre perfeccionista del principio de Raz, formula su posición D. D. Raphael, para quien el fundamento de la tolerancia se basa en el respeto a la persona como agente moral. Claro está que la tolerancia es un caso más estricto y exigente de tal respeto, pues supone ejercerlo incluso cuando los fines o actitudes de los otros merezcan mi desaprobación. La resolución de tal paradoja —consentir lo que se desaprueba— estriba, como ya se ha indicado, en que el respeto al otro es un imperativo incondicionado, en sentido kantiano, que tiene prioridad, por concernir al valor de su libertad, sobre las actuaciones y elecciones concretas, con cuyo sentido puedo discrepar. Pero ¿hasta dónde debo tolerar? La respuesta a esta pregunta la aporta el propio principio del respeto, que actúa, a su vez, como límite constitutivo, que no se debe traspasar. No deben ser, pues, toleradas —sostiene Raphael— aquellas acciones que lesionen el respeto al otro. Ahora bien, en tal caso, los límites de la tolerancia parecen coincidir con los límites de la moral, cuyo principio normativo es el respeto al otro, de modo que cabría concluir que sólo se está obligado a tolerar lo que está moralmente permitido. Pero, de ser así, se destruye el sentido de la tolerancia, que implica, como se ha mostrado, que haya de por medio una desaprobación moral. Raphael ha llamado la atención sobre esta nueva paradoja:

Si la tolerancia implica desaprobación moral de lo que se tolera y el criterio de la aprobación moral es la conformidad con el principio del respeto a

⁴⁶ *Ibíd.*, 421.

las personas, entonces la tolerancia presupone que lo que se tolera no es conforme con el principio del respeto a las personas. Pero, de otro lado, así se indica, no debemos tolerar nada que contravenga el principio del respeto a las personas. Entonces, ¿cómo puede haber tolerancia en modo alguno?⁴⁷

Para resolver esta aporía, se precisa introducir distinciones conceptuales que provienen de la tradición moral, como la de deberes de perfecta obligación y deberes de imperfecta obligación, o bien, entre deberes que implican los correspondientes derechos y los que no los implican. «Así la referencia a los derechos —añade Raphael— parece un método más seguro para determinar si un deber es de perfecta obligación»⁴⁸. Estos no son discrecionales, porque su incumplimiento afecta a derechos de otros y determinan, por tanto, el criterio de lo intolerable:

Mi conclusión tentativa es que la frontera de lo intolerable está fijada por el infrincimiento de derechos. Actos que desaprobamos pero que no infringen derechos pueden ser tolerados a pesar de nuestra creencia de que son incorrectos, y deben ser tolerados si aquéllos que así actúan, tienen el propósito deliberado de hacerlo. En el último caso, la tolerancia es requerida porque muestra respeto por los fines (elecciones) de aquéllos que obran tales actos⁴⁹.

Creo que la propuesta de Raphael es más matizada y precisa que la de Raz, menos gravosa en la medida en que elimina el carácter perfeccionista de esta última, y permite además un criterio más claro y terminante, aun cuando subsistan problemas relativos al modo de su aplicación. Tanto una como otra propuesta, pese a sus diferencias de matiz, responden al espíritu genuino de la tradición liberal ilustrada, representado por J. S. Mill de hacer coextensivos el respeto y la autonomía con las condiciones internas necesarias de la libertad. En términos generales, tal como resume la cuestión Rafael del Águila, «de hecho, el límite de la tolerancia aquí se configura alrededor de dos puntos de vista: 1) no debemos tolerar lo que es producto de la opresión, no de la elección autónoma; 2) no debemos tolerar aquello, que aun siendo producto de la elección autónoma, provoca, sin embargo, un daño a terceros (Mill). La tolerancia termina allí donde existe daño para los implicados»⁵⁰.

No puedo pasar por alto que esta insistencia en la autonomía como límite de la tolerancia exigiría ser intolerante con actitudes y formas de vida cul-

⁴⁷ «The intolerable», en *Justifying toleration*, ob. cit., 142.

⁴⁸ *Ibíd.*, 145.

⁴⁹ *Ibíd.*, 147.

⁵⁰ «La tolerancia», recogido en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (ed.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 367.

turales que infringen ciertos derechos de la persona o imponen graves restricciones a tales derechos. ¿Quedaría entonces relativizada esta formulación como sospechosa de etnicismo cultural, por ser hija del racionalismo ilustrado, como se piensa desde ciertas posiciones del pluralismo cultural?, ¿es acaso la tolerancia una virtud liberal, que tiene que renunciar a sus propios presupuestos para ser eficaz y productiva en una época de multiculturalismo? En otros términos, ¿es la autonomía y el respeto a las personas el quicio de la tolerancia, como vengo sosteniendo, o debe reacuñarse ésta más allá de la matriz liberal?⁵¹

6. LA TOLERANCIA MORBOSA

Paradójicamente, la tolerancia es una virtud difícil de adquirir porque milita en contra de demonios que nos son bastante próximos, tales como la inercia de la opinión dominante, el apego a lo propio y familiar, el miedo a lo extraño, la tendencia a contar la verdad o el valor de nuestra parte, pero bien fácil de perder o de pervertir por pereza o cobardía, y mucho más, si en lugar de ejercerse a la contra, como en sus mejores tiempos —a la contra del dogmatismo y del fanatismo y en pro de lo nuevo—, sopla a su favor un aire indulgente y descreído. Me refiero a lo que ha llamado Aurelio Arteta con acierto «ese universal espíritu tolerante, que bajo múltiples usos impregna la atmósfera de nuestro tiempo»⁵². Una tolerancia universal, incapaz de discriminar su objeto por carente de juicio, ya no es tolerancia como virtud, sino mera transigencia cuando no vergonzante entreguismo. Hace ya algún tiempo que Herbert Marcuse advirtió del grave peligro cultural de tal tolerancia indiscriminada y beata: «La tolerancia universal es impugnabile si le falta su fundamento racional, cuando sirve para manipular, o adoctrinar a los individuos que repiten como papagayos las opiniones de sus señores, interiorizándolas, a cuyos ojos la heteronomía se ha transformado en autonomía»⁵³.

No es, pues, la tolerancia de un espíritu verdaderamente autónomo, capaz de juzgar por sí mismo, y que sabe qué y hasta dónde está dispuesto a consentir en nombre de la autonomía que respeta en los demás, sino de aquél, que vive como autónoma su propia heteronomía, creyendo como suya propia, al internalizar inconscientemente la opinión del poder dominante. Se trata de una «tolerancia que lo comprende todo», porque es incapaz de juzgar

⁵¹ Véase a este respecto el siguiente ensayo «Tolerancia y pluralismo cultural», recogido en este volumen.

⁵² «La tolerancia como barbarie», art. cit., 52.

⁵³ «La tolérance répressive», en B. Moore y R. P. Wolf, *Critique de la tolérance pure*, París, Ed. John Didier, 1969, pág. 22.

de nada. No es sin más la tolerancia liberal, a la que reconoce Marcuse un empuje liberador frente a la inercia y el despotismo, sino ese subproducto cultural, mezcla de un laxo e indulgente liberalismo y un democratismo barato, que se expende como lo políticamente correcto en la sociedad industrial avanzada. Se diría que es la tolerancia del consumista en un mercado universal, donde todas las opciones, todas las formas de vida, todos los sistemas de valor/creencia se presentan como ya homologados y equiparables, dispuestos para ser consumidos, según el gusto o la ocasión. De ahí que tal tolerancia sólo contribuya a aumentar la indiferencia generalizada, pues todo se ofrece como equivalente en su valor e igualmente digno de respeto. En suma, una tolerancia pura o abstracta, imparcial a fuer de desinteresada, pasiva, que se limita a dejar estar o mantener el *statu quo*, a reproducir sus ídolos, y a la que Marcuse no dudó en calificar de represiva, pues contribuye a consolidar los intereses dominantes.

Comparto este diagnóstico, pero no así la premisa mayor del análisis de Marcuse de que el fin de la tolerancia sea la verdad, de modo que sólo puede ser liberadora una tolerancia al servicio de un crecimiento del conocimiento objetivo. Quizá por ello me siento más afín a las críticas, menos ideológicas de fondo, que ha dedicado Aurelio Arteta a este tema. La fenomenología degenerativa de esta tolerancia universal está descrita por él con un rigor insuperable:

Digamos que el sujeto de esta tolerancia carece, para empezar, de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarse a cualesquiera otras, y entonces aquella tolerancia se confunde con la indiferencia o el escepticismo. O le faltan buenas o suficientes razones para tolerar, y en tal caso aquella actitud procede de una ignorancia más o menos culpable. O, en fin, arraiga en la flaqueza de su voluntad y de su compromiso con el otro o con su sociedad, por donde su transigencia aparente obedece más bien a una real dejadez, pereza o cobardía⁵⁴.

La tolerancia es una virtud pública y como tal pertenece al todo de la virtud social, inseparable, por tanto, de la autonomía y de la justicia. Esto es algo evidente que comenzamos a olvidar o a no ver. La hipertrofia degenerativa de la tolerancia en la sociedad de hoy se deja sentir precisamente en esta desconexión estructural de la tolerancia con respecto a la autonomía, por la que luchó el liberalismo. Y otro tanto puede decirse en contra de la separación con respecto a la justicia, en que se empeñó la batalla del socialismo.

Arteta rechaza así por degenerada una tolerancia entendida como mera indiferencia o como permisividad cómplice, e incluso como compromiso táctico de intereses. No hay tolerancia donde no hay respeto, sino tan sólo cálculo

⁵⁴ «La tolerancia como barbarie», art. cit., 52-53.

de utilidades. Como tampoco la hay allí donde el hábito de tolerar, ya sea por simple inercia o por presión ambiental, no encuentra ningún límite. «Es la incontinencia en el tolerar, su falta de reflejos para fijar sus topes, lo que ha de inquietarnos»⁵⁵. Incontinencia que, sin embargo, se hace pasar por el grado máximo de la virtud, como la prueba de un corazón abierto y desinteresado. El tolerante absoluto ya no es capaz de extrañarse de nada, de indignarse por nada, de rebelarse ante nada. En su tolerancia universal todo tiene cabida. Confunde así la generosidad de un corazón tolerante con blandura de carácter y laxitud de juicio. Cuando se tolera todo, todo se disculpa. Pero quizá no sea esto lo más grave. «Cuando se tolera todo es que nada se admira» —concluye Arteta con razón: «Lo cierto es que de ella no emana el compromiso moral con un otro preciso ni con una causa particular (salvo la de la tolerancia misma). Su compromiso es más negativo que positivo: se diría que el tolerante se instala en el firme compromiso de no comprometerse»⁵⁶.

* * *

Ya he indicado que la tolerancia es una virtud tanto más necesaria en el día de hoy, cuando las sociedades avanzadas se ven confrontadas con el hecho de la diferencia cultural en su propio seno. Las fuertes corrientes migratorias han remodelado la faz de nuestra convivencia. Ya no se trata simplemente del pluralismo ideológico, dentro de un mismo marco cultural, sino del multiculturalismo como un destino irreversible de nuestra época. Pero, a la vez, este mismo pluralismo, al relativizar ciertas tradiciones de valor, vuelve problemática la idea misma de tolerancia, o bien, la obliga a comparecer en la escena pública, desvinculada de sus fuentes originarias de inspiración. Creo que este desarraigo, lejos de beneficiarla, provoca su degeneración interna. Se acaba de mostrar que cuando la tolerancia olvida su motivación moral y su límite constitutivo deja de ser virtud y degenera en un vicio, en una actitud práctica de indiferencia, pereza y cobardía moral, aun cuando se vista con las galas de la indulgencia y la filantropía. Por el contrario, la tolerancia muestra ser una virtud pública genuina cuando se mantiene vinculada a la idea de libertad como autonomía. Fortalecer la tolerancia no es languidecerla como actitud en un delincuente altruismo, para el que todos los gatos son pardos, sino reanimarla desde aquella robusta conciencia de la libertad personal, de la que ha surgido. El respeto al otro es de índole moral. Lejos de constituir una licencia para tolerar todo, indiscriminadamente, es un activo compromiso con los hábitos sociales y las instituciones políticas que preservan este respeto, educan en la autoestima del hombre como agente moral, y fortalecen el sentido y valor de la autonomía; en suma, un com-

⁵⁵ *Ibíd.*, 69.

⁵⁶ *Ibíd.*, 63.

promiso con la democracia. El respeto al pluralismo cultural no puede ni debe divorciarse de este otro respeto moral a la persona. Y en caso de conflicto es este último el que debe prevalecer. De ahí que la tolerancia sea algo más que un *modus vivendi* entre culturas o que una actitud meramente prudencial. Separar la tolerancia de los derechos fundamentales de la persona o de las normas básicas de la justicia como equidad es tanto como condenarla a la esterilidad. La tolerancia es un compromiso radical con la democracia y los derechos del hombre. Somos de verdad tolerantes en la medida en que somos coherentes y consecuentes con tales derechos, preservándolos como un límite constitutivo de la misma tolerancia. Rebasar esta frontera, ya no es tolerancia sino abrir una puerta a la barbarie.

Tolerancia y pluralismo cultural*

Refiere Baltasar Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*, como ejemplo de crisis satírica, una fábula de Bocalini acerca de la Asamblea general de los siete sabios de Grecia, reforzados con alguna eminencia latina como Séneca, sobre la reforma del universo. Se trata de una parábola sobre los males del mundo y sus posibles remedios —asunto que, por lo que se ve, no ha cesado de interesar a intelectuales, moralistas y políticos desde que el mundo es mundo, sin que hasta la fecha haya habido grandes novedades. Tales de Mileto señaló por responsable a la mentira o «el desorden del común engaño»; Solón, a «la desigualdad de los bienes temporales»; Quirón, a la ambición con su secuela inevitable de violencia e injusticias... Y así fueron sucediéndose los distintos dictámenes con sus correspondientes remedios. Entre ellos sorprende el de Bías, atribuyendo el desorden del mundo al contagio «por haberse mezclado las naciones», por lo que propuso que se reforzaran las cordilleras y ríos que dividen los pueblos. Dictamen tan simple, como el de algún casticista de hoy, mereció una reprobación unánime de los concurrentes. «No fue aprobado el parecer —cuenta Gracián— por ser contra la comunicación universal y que no todo lo bueno nace en una parte de la tierra»¹. Son dos razones contundentes que haría suyas hoy un defensor de la tolerancia multiculturalista, y que yo quiero tomar expresamente como premisas de mi reflexión: todos los pueblos, todas las culturas, encierran algún valor, digno de preservarse, pues el bien y el mal no son patrimonio exclusivo de nadie. Cada cultura tiene su propia medida del bien humano. Pero, en contrapunto, la comunicación universal es un derecho del hombre, cuya perfección se amengua en el aislamiento y florece en el intercambio y la

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2008, págs. 145-179.

¹ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, discurso XXVIII, en *Obras Completas*, ed. de Arturo del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1967, págs 376-378.

cooperación, como señaló entre nosotros Francisco de Vitoria, pues el hombre es el mejor amigo del hombre. Esta verdad elemental, que dicta el sano sentido común humano, ha sido oscurecida por siglos de contiendas ya sea por ambición o por pureza de sangre o de credo religioso, hasta el punto de hacer plausible la propuesta de Bías, como la de Huntington hoy: que los montes crezcan y separen las naciones para que no se destruyan entre sí. Pero ahora, en la época de la aldea global, sólo cabe salvarse o perecer juntos.

Traigo esta fábula a colación a propósito del tema del pluralismo cultural, que se ha convertido en el destino de nuestro tiempo. Entiendo por «destino» un hecho histórico, envolvente, al que no podemos sustraernos, porque penetra y traspasa nuestra existencia histórica, determinándola en su raíz y obligándola a replantear nuestros conceptos y actitudes en relación con el otro. Y lo llamo así, no ya como *fatum* inexorable, sino como un acaecimiento que se destina a nuestra libertad, comprometiéndola y provocándola a la toma de apremiantes resoluciones. Pluralista o multiculturalista es de suyo la especie humana, pues desde el inicio ha habido una dispersión y pluralización en etnias y culturas diferentes. No hay un lenguaje común ni una semántica natural del mundo. No hay un monismo reificado del sentido. La humanidad es un *unum-multiplex*, como señala Edgar Morin. En el comienzo mismo aconteció la gran diáspora. Contra los nostálgicos de la unidad perdida, como si se tratara de la maldición de Babel, es oportuno recordar que el pluralismo de formas de vida, creencias religiosas y sistemas de valores forma parte de la historia humana y es intrínseco a la experiencia de la libertad. Lejos de constituir una desgracia, constituye un hecho de significación positiva al exponer la potencialidad inexhausta de la creatividad del hombre. La novedad está en que hoy estamos viviendo el encuentro de lo diaspórico, y experimentamos esa diversidad cultural en un espacio/tierra, cada vez más unificado económica y técnicamente, y más limitado, a la vez, en sus recursos y disponibilidades. Ya Kant había apuntado a este hecho/destino como una de las razones básicas para el entendimiento entre los pueblos: «La tierra es un globo limitado, así que los hombres no pueden dispersarse sobre ella indefinidamente, sino que han de tolerarse en convivencia (*dulden müssen*), ya que originariamente nadie tiene más derecho que otro en cualquier lugar de la tierra»².

Mientras tanto, el pluralismo, lejos de menguar, no ha hecho más que crecer en las sociedades democráticas avanzadas al socaire del aumento de posibilidades de experiencia, movilidad y comunicación, y, sobre todo, debido al contacto abierto entre culturas, a causa de los grandes flujos migratorios. Se han abierto los ríos, los caminos, los desiertos, los mares en un trajín incontable, y un tropel

² Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, en *Kant Werke, Akademie Textausgabe*, Berlín, Gruyter, 1968, VIII, 358; hay trad. esp., trad. de Baltasar Espinosa, *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1966, pág. 67.

de gentes, con rostro anónimo, se agitan de aquí para allá, fuerzan las fronteras, asaltan los bastiones del bienestar, mientras proclaman, aun sin saberlo, en sus ojos asombrados, el derecho humano a comunicarse. Cuanto más grandes son las diferencias entre las naciones, más parece complacerse el destino en remover el globo, en una nueva «astucia de la razón», mezclando las etnias y los pueblos, entretejiendo así una única historia universal, en la que todos corremos la misma suerte. Cuando contemplamos la imagen fascinante de nuestro globo azul navegando solitario en la inmensidad del espacio, nos apercebimos intuitivamente de que es la casa común, el lugar donde habitamos los mortales, y las agresiones mutuas, la guerra, la simple falta de entendimiento hacen más vulnerable y precario el destino de la especie *homo* y de la vida universal en esta nuestra única tierra. El pluralismo, decía antes, es un destino irreversible y todo depende del modo de afrontarlo. Cabe el desentendimiento suicida, la cerrazón fanática y excluyente, la resignación ante lo ineluctable o la mística celebración de la diferencia. Pero también el reconocimiento lúcido de la existencia de las distintas culturas, como un hecho/límite que hay que asumir. Al interiorizar este hecho surge ya una nueva actitud, responsable, por la que queda relativizada la propia cultura, a la par que se queda en franquía mental hacia la ajena. Es la ocasión del entendimiento. En virtud de este contragolpe reflexivo, el pluralismo *de facto* comienza a ser una *quaestio disputata*, de la que es preciso dar cuenta.

1. EL PLURALISMO EVALUATIVO Y LA TRADICIÓN LIBERAL

Este hecho omnímodo, vinculado a la existencia de diversos grupos sociales, que dentro de un mismo espacio político pugnan por la conservación de su propia identidad cultural, se ha convertido en la cuestión capital de la democracia, hasta el punto de que la reflexión política contemporánea gira en torno al problema del reconocimiento de la diferencia. Antes de proseguir en nuestra reflexión, es preciso clarificar el hecho que hemos tomado como punto de partida. Como señala John Gray,

las sociedades tardomodernas se destacan por la diversidad de modos de vida que coexisten en ellas. La inmigración y la erosión parcial de las culturas nacionales cohesivas que se constituyeron en una etapa temprana de la época moderna han aumentado el número de tradiciones étnicas y culturales que coexisten en las mismas sociedades. Al mismo tiempo, la continuada experimentación cultural ha provocado un buen número de nuevos estilos de vida. *Este* hecho del pluralismo no fue previsto por el pensamiento liberal. Ni siquiera hoy se le ha comprendido plenamente³.

³ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 21-22.

Este último aserto exige una matización. La experiencia del pluralismo pertenece intrínsecamente a la cultura liberal, porque el pluralismo de opciones de vida es consustancial con el ejercicio de la libertad. Como sostiene Joseph Raz, el ejercicio de la autonomía exige pluralismo; no ya que lo produce en el simple juego de las opciones de valor, sino que mucho más radicalmente, lo presupone como su condición de posibilidad. «La autonomía —argumenta Raz— es ejercitada a través de la elección, y la elección requiere una variedad de opciones que elegir. Para satisfacer la condición de la adecuabilidad del rango de las opciones, las opciones válidas deben diferir en aspectos, que pueden afectar razonablemente la elección (...). Las elecciones están guiadas por razones y al presentarse al elector con una adecuada variedad debe haber diferencia entre las razones para las diferentes opciones»⁴. Hay, efectivamente, un ejercicio efectivo de autonomía dentro del marco de una cultura compartida, donde no está en juego un estricto pluralismo cultural, sino de preferencias, gustos, vocaciones, creencias, ideales éticos, estilos de vida, que no implican diferencias inconmensurables de valor, pero que pueden ir desde la creencia al ateísmo o agnosticismo. Resulta intuitivamente plausible que allí donde hay libertad se produce diferencia, y a la vez, recíprocamente, donde hay diferencia se crea una situación propicia para el vuelo de la libertad. El pluralismo es, a la vez, la expresión de la creatividad de un ser autónomo y el suelo nutritivo, en que arraiga su elección. Precisamente, la tolerancia surgió históricamente en la eclosión de la libertad moderna, para afrontar la existencia de un pluralismo de las creencias religiosas y de las convicciones morales, que ya no se dejaban reducir a un principio directivo unificador. Pero en este sentido, la propia tolerancia no sólo resolvía el problema del pluralismo, sino que ayudaba a promoverlo como un signo del ejercicio de la libertad de conciencia. La defensa de la libertad religiosa frente al monopolio confesional del poder, eclesiástico o civil, era la condición para que cada uno, en la soledad de su conciencia, decidiera el sentido y valor de su propia vida. Suponía, pues, un abono para la pluralidad de creencias, como bien vió Benjamin Constant, y obligaba a la vez, a un sano ejercicio de confrontación entre las mismas.

El respeto a la libertad de conciencia, centrado fundamentalmente en el individuo, ha saltado luego esta esfera, expandiéndose a nuevos ámbitos sociales, como el respeto a las minorías étnicas y religiosas, el respeto a los disidentes, el derecho de acogida de los refugiados políticos, y hoy, como ha propuesto John Rawls, la extensión de la tolerancia a la libertad de filosofía o de interpretación del mundo. Bien es cierto que desde el nacimiento del Estado liberal moderno, ha prevalecido la tendencia a identificar la praxis liberal con una comunidad nacional homogénea, como sujeto de poder político, pero la tenden-

⁴ Joseph Raz, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 398.

cia liberal genuina es la cosmopolita, porque los principios de libertad e igualdad trascienden su confinamiento en un pueblo o cultura determinado⁵. No obstante, es preciso reconocer que el pluralismo de hoy supone un profundo desafío a la concepción liberal, no ya sólo porque se trata de un pluralismo extraño a las raíces de la tradición occidental, sino porque relativiza a la propia cultura liberal democrática, enfrentándola con su diferencia absoluta, y en cuanto tal, pone en cuestión su pretendida universalidad y denuncia el etnocentrismo en que se mueve. Me refiero, claro está, a un pluralismo fuerte de opciones de vida inconmensurables por incompatibles en sus creencias básicas acerca de la vida buena y sus respectivos sistemas de valor. El otro, el clásico pluralismo de actitudes, creencias religiosas, ideales de vida, etc., era en el fondo bastante homogéneo porque se producía dentro del marco de una cultura compartida de base grecorromana y judeo-cristiana. Pese a la diversidad y disparidad de estas raíces, se trataba de variantes internas de una misma civilización, a la que llamamos occidental. El problema, en cambio, se agudiza hoy al entrar en juego una pluralidad de culturas heterogéneas, irreductibles entre sí, con sus respectivas formas de vida. Joseph Raz lo llama pluralismo valorativo o moral, empleando la palabra moral «en el amplio sentido en que encierra el arte completo de la vida buena»⁶.

Tales formas de vida ejemplifican diversos modelos de comportamiento y exhiben diferentes virtudes, que son incompatibles entre sí. Son formas de vida máximas, como las denomina Raz, que no pueden ser mejoradas ni completadas por una virtud adicional y extraña (de otra forma de vida), sin menoscabar o destruir alguna virtud inherente al propio sistema de creencia/valor. «Creer en el pluralismo valorativo es creer que hay diversas formas de vida máximas»⁷, y, por tanto, que la vida buena se dice de diversas maneras, según distintas convenciones culturales. De ahí que el pluralismo moral sea competitivo, en cuanto ofrece alternativas evaluativas rivales sobre cómo vivir.» No sólo admite la validez de distintas e incompatibles virtudes morales, sino también de virtudes que propenden dada la naturaleza humana, a incitar intolerancia con otras virtudes»⁸. Como ejemplos significativos de virtudes rivales alude Gray a la inconmensurabilidad de la amistad y el dinero, del coraje y la prudencia, de la *areté* homérica y el cristiano amor al prójimo, de la amistad y la justicia... «Los valores inconmensurables —dice— surgen cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes. Las culturas difieren no sólo en cómo interpre-

⁵ Puede verse, en este sentido, el parágrafo titulado «La historia de las perspectivas liberales sobre las minorías nacionales», en Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1996, págs. 50-57; trad. esp., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 2006, págs. 78-87.

⁶ Joseph Raz, *The morality of freedom*, ob. cit., 397.

⁷ *Ibid.*, 396.

⁸ *Ibid.*, 404.

tan las virtudes que tienen en común sino en las virtudes que reconocen. Lo que algunas alaban como virtud otras pueden condenar como vicio. Cuando las culturas ensalzan diferentes virtudes, a veces resulta imposible comparar el valor de los modos de vida en los que están encarnadas»⁹. Esto implica dos supuestos que ya hicieron valer los románticos frente al universalismo abstracto de la Ilustración, a saber, que la naturaleza humana no se deja definir unívocamente, de un modo fijo y universalmente válido, y que la completa perfección moral, como ha mostrado I. Berlin, es inalcanzable, pues no cabe totalizarla en una forma de vida concreta, sin dar lugar a tensiones y contradicciones insolubles en el entero universo del valor. La consecuencia es que el conflicto de valores es ineliminable, y no se trata de un conflicto interno a un determinando código de valor, sino de «reales conflictos entre diversas consideraciones morales»¹⁰, inconmensurables e incompatibles entre sí. Tal como precisa John Gray,

los conflictos de valores son inherentes al ser humano. La razón no es que los seres humanos tengan creencias rivales sobre la buena vida. Tampoco es —aunque esto se acerca más al *quid* de la cuestión— que la acción correcta produzca en ocasiones un resultado erróneo. La razón es que las necesidades humanas plantean demandas en conflicto. La idea de una vida humana libre de conflictos de valores se encalla en las contradicciones de las necesidades humanas. No se trata solamente de que, a causa de las demandas incompatibles que plantean sobre recursos materiales escasos, las necesidades humanas puedan resultar contradictorias en la práctica. Se trata de algo más que eso: las necesidades humanas sólo pueden ser satisfechas plenamente en formas de vida imposibles de combinar¹¹.

La creencia ilustrada en la armonía de los valores se ve aquí confrontada con la imposibilidad de integrar la diferencia. La consecuencia es tremendamente turbadora para la comprensión tradicional de la moral. «Si hay valores inconmensurables —concluye Gray— el proyecto socrático de una reconstrucción racional de la vida ética debe abandonarse o al menos enmendarse. Sin embargo, los valores inconmensurables no subvierten la razón ética. Lo que hacen es socavar una concepción errónea de la razón»¹², a saber, el univocismo del bien, al modo platónico, que hacía de la ética una ciencia apodíctica y necesaria de lo perfecto.» No hay, pues, una «moral racional universal», ni una «humanidad» como forma de vida englobadora, sino distintos tipos de humanidad, en cuya diversidad cultural dibujan, como señaló Herder, el rostro integral del

⁹ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 50.

¹⁰ Íd.,

¹¹ Íbíd., 19.

¹² Íbíd., 62.

hombre¹³. Pero no hay arquetipo de ese rostro que pueda guiarnos en la tarea de su realización en la historia. En ella, sólo queda, como alternativa, la voluntad de convivencia. A falta de lo racional puro, esto es, de una ciencia del bien y de mal, nos queda, según Rawls, el reino de lo «razonable. Quisiera destacar esta idea rawlsiana como punto de apoyo de mi reflexión, la de un «pluralismo razonable», a diferencia del mero pluralismo, y, sobre todo, del pluralismo «irrazonable», que se cierra a toda comunicación. «El razonable», en cambio, mantiene un sentido cívico de convivencia, condición indispensable para compartir un mismo espacio político. Sólo desde este supuesto, sería posible resolver el desafío del pluralismo en el marco de una racionalidad práctica.

2. LA TOLERANCIA Y LA REVISIÓN DEL LIBERALISMO

Estas cuestiones nos remiten a un nuevo flanco de consideración del problema que atraviesa de una parte a otra el pensamiento liberal contemporáneo, la existencia de «un amplio y creciente debate —como lo ha caracterizado Will Kymlicka—, entre los liberales acerca de si la autonomía o la tolerancia es el valor fundamental dentro de la teoría liberal»¹⁴. Para la tradición clásica (Locke, Kant, Mill), la tolerancia con el otro está basada en el respeto a su autonomía, como capacidad racional de determinar el sentido de su vida. Pero, puesto que la autonomía es un valor fuerte y central en la experiencia de la libertad moderna secular, exigirla y sobre todo, tratar de imponerla a otras culturas, arguyen sus oponentes, sería una prueba de hegemonía occidental en contra del pluralismo evaluativo, pues en tal caso un patrón cultural de Occidente se erige fraudulentamente en canon universal de comportamiento. Por el contrario, si se desliga la tolerancia del principio de autonomía puede resultar una virtud de más amplio radio y extenderse a nuevos contextos —no sólo al credo religioso, sino a la misma filosofía o concepción del mundo—, tal como propone John Rawls, prosiguiendo de este modo el papel emancipador que ha jugado en la tradición moderna. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los propios ciudadanos diriman las cuestiones religiosas, filosóficas y morales de acuerdo con las doctrinas que ellos libremente abracen»¹⁵. Como puede apreciarse, la existencia del pluralismo tiene consecuencias de gran alcance en el tema de la tolerancia, y obliga a replantearlo dentro del marco de la tradición liberal, en que ha surgido. ¿Es acaso la tolerancia una virtud liberal que tiene que renunciar a su progenie, esto es, a sus supuestos culturales, para

¹³ Véase mi ensayo «El litigio Kant-Herder por el rostro del hombre», en *Afinidades. Revista de Literatura y Pensamiento*, Editorial Universidad de Granada, 2009, págs. 6-20.

¹⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ob. cit., 154; trad. esp., ob. cit., 214.

¹⁵ John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 40.

hacerse productiva en un medio social de pluralismo? Surgiría así una sorprendente paradoja, a saber, cuando más necesaria se vuelve la tolerancia, en función de la inevitable coexistencia de las culturas en el mundo de hoy, más problemático resulta su concepto. Dada la amplitud del tema, tengo que limitarme, en lo que sigue, a presentar un *dossier* básico del planteamiento de la cuestión en sus líneas directivas fundamentales.

2.1. *Liberalismo pluralista versus liberalismo ciego a la diferencia*

El problema que el pluralismo ocasiona al pensamiento liberal lo planteó Charles Taylor en su célebre ensayo «El multiculturalismo y la política del reconocimiento», en el que distingue entre el liberalismo clásico o tradicional, al que llama «ciego» o reacio hacia la diferencia, pues sólo toma en cuenta la identidad abstracta del ciudadano en cuanto sujeto de derechos, y un liberalismo de la diferencia, sensible a las cuestiones de la identidad cultural. La categoría central de Taylor es el «reconocimiento» como forma consumada y efectiva del respeto a la persona. Reconocer al otro significa, como ya enseñó Hegel, aceptarlo de hecho y de derecho en su dignidad o valor intrínseco en un régimen de reciprocidad. Pero se trata no sólo de su dignidad en cuanto agente racional y libre, al modo kantiano, sino en su condición concreta de individuo particular, culturalmente caracterizado. El hombre moldea su personalidad psicológica y moral en el ámbito nutricional de una cultura, donde fraguan sus primeras experiencias de valor y de comprensión del mundo. Como señala Charles Taylor,

Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano; cada persona tiene su propia medida, idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas. Se trata de una idea nueva; antes del final del siglo XVIII nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de significación moral. Existe un determinado modo de ser humano que es mi modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro¹⁶.

El imperativo de la autenticidad adquiere así un rango prioritario. Este es el principio central del pluralismo axiológico. El respeto a la dignidad del otro exige reconocerlo, no sólo como agente racional (otro yo), sino en su efectiva identidad cultural en cuanto «otro que yo», es decir, en la peculiar forma de vida en que él se autocomprende a sí mismo. En caso contrario, y por muy recta que sea la intención en juego, se produce un falso reconocimiento porque no alcan-

¹⁶ Charles Taylor, «La política del reconocimiento», recogido en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 297.

za al otro yo en su concreta y plena individualidad. Un reconocimiento que no fuera capaz de descender a este estrato último de la identidad del otro no sería completo ni posiblemente sincero, «de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que les rodea le devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos»¹⁷.

El liberalismo clásico, incubado en una matriz racionalista, sólo reconoce el rostro genérico del hombre, en cuanto agente racional. En esto se inspira su «política del universalismo —que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos—, cuyo contenido ha sido la igualación en los derechos y de los títulos»¹⁸. A sus ojos, el reconocimiento de cualquier otro aspecto particular atentaría contra la igualdad esencial del ciudadano e introduciría privilegios y discriminaciones. De ahí que sea reacio a contemplar jurídicamente la diferencia, «porque a) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones y b) desconfía de las aspiraciones colectivas»¹⁹. Para él sólo cuenta la instancia genérica de lo universal humano, pero, como arguye Taylor, «en el caso de la política de la diferencia, podemos decir también que un potencial universal se halla en su base, esto es, el potencial de formar y de definir nuestra propia identidad como individuos y también como cultura. Tal potencialidad debe ser respetado en todos por igual»²⁰. Surgen así dos estilos de política dentro de la misma progenie liberal:

El desarrollo de la moderna noción de identidad ha favorecido la política de la diferencia. Naturalmente hay también en ella una base universalista, lo cual produce el encabalgamiento y la confusión entre las dos. *Todo el mundo debería* ser reconocido por su identidad única. Pero aquí el reconocimiento significa algo más. Con la política de la igualdad de dignidad, se pretende que lo que se establece tenga un valor universal: un paquete idéntico de derechos y de exenciones; con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea es que precisamente esta diferenciación es lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante mayoritaria. Y tal asimilación constituye el pecado capital contra el ideal de autenticidad²¹.

Ni la dignidad es, pues, monovalente y única, ya que hunde sus raíces en la personalidad moral propia, ni la igualdad ha de ser meramente formal, sino que

¹⁷ *Ibíd.*, 293.

¹⁸ *Ibíd.*, 303.

¹⁹ *Ibíd.*, 323.

²⁰ *Ibíd.*, 307.

²¹ *Ibíd.*, 304.

hay que alcanzarla acabando con formas de discriminación negativa instauradas en la cultura dominante acerca de estilos de existencia, que difieren de ella²².

La política de la diferencia representa el modo de atender a una dignidad plenamente individualizada y, a la vez, de restablecer una igualdad efectiva mediante la discriminación positiva a favor de las personas o las comunidades, malvistas o maltratadas en su reconocimiento. Dentro de esta perspectiva el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital²³.

Aun cuando el respeto y el reconocimiento se dirige al individuo en cuanto persona, alcanza a su través a su cultura, es decir, al sistema de creencias y valores, en que ha acuñado su personalidad, pues cada cultura aporta un horizonte de significado para la existencia humana y coopera así, con las otras, a configurar el rostro integral del hombre. Pero esta exigencia conduce, a juicio de Taylor, a una alteración notable en el ordenamiento jurídico. A los derechos de la ciudadanía, que son comunes a todos, habría que añadir los derechos específicos, que permitan el tratamiento de la diferencia. Los derechos de ciudadanía son prioritarios, pero admiten limitaciones o restricciones con el fin de preservar y defender una determinada comunidad. Según la especificación que Kymlicka establece de tales derechos colectivos, éstos comprenden tanto «protecciones externas» de una cultura frente a la hegemónica, (tales como derechos de representación de la comunidad, protección a prácticas lingüísticas y culturales propias, exenciones determinadas, derechos de autogobierno), como «restricciones internas» de los derechos de los miembros del grupo, cuando el ejercicio de éstos, en determinadas circunstancias, amenaza el mantenimiento de la comunidad²⁴. Con arreglo a estas bases, la política de la diferencia implica una estricta neutralidad del Estado con respecto a todas las formas de vida, incluida la liberal, «pues el liberalismo también es un credo combatiente»²⁵, arguye Taylor, como condición para promover y garantizar un respeto igualitario a todas las culturas. «Pero la exigencia suplementaria que ahora consideramos es que todos *reconozcamos*

²² «Tenemos aquí —comenta Kymlicka— las dos premisas principales que a mi entender subyacen a una defensa liberal de los derechos de la minorías: que la libertad individual está profundamente vinculada con la pertenencia al propio grupo nacional, y que los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría. Pienso que estas dos ideas son esencialmente correctas» (*Multicultural Citizenship*, ob. cit., 52; trad. esp. cit., 80, corregida de una errata distorsionadora del sentido).

²³ *Argumentos filosóficos*, ob. cit., 294.

²⁴ *Multicultural Citizenship*, ob. cit., 35-44; trad. esp. cit., 58-71.

²⁵ *Argumentos filosóficos*, ob. cit., 325.

el valor igual de culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que *reconozcamos* su valor»²⁶. En suma, según reza la conclusión del planteamiento multiculturalista, todas las culturas merecen el mismo respeto, porque tienen igual valor, conclusión, sin duda, atrevida, y a la que Taylor le concede tan sólo la validez problemática de una presunción o acto de fe:

Es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo período de tiempo —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable—, pueden estar casi seguras que tienen algo que merece nuestra estimación y respeto, aunque éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Formulado de otra manera: se necesitaría una enorme arrogancia para descartar *a priori* esta posibilidad²⁷.

Justamente el reverso de esta arrogancia sería la tolerancia intercultural, que ya no tiene que apelar a ningún valor prioritario como la autonomía liberal, sino tan sólo limitarse a asumir «el sentido de nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana»²⁸.

Es comprensible que el discurso de los derechos colectivos con su exigencia de limitar o restringir, si fuera necesario, los derechos civiles, haya provocado una intensa y viva reacción en el pensamiento liberal. Es oportuno recordar que los derechos son primaria y fundamentalmente de las personas como agentes racionales y libres, y sólo pueden extenderse a las culturas o comunidades en cuanto las personas articulan en ellas sus experiencias de valor y la comprensión de su identidad. Es en atención a la dignidad de las personas por lo que éstas deben ser respetadas o reconocidas en su complejidad cultural específica, sin que esto suponga en modo alguno su subordinación, en tanto que individuos libres a los intereses o fines del grupo. Como recuerda Jürgen Habermas, «la teoría de los derechos mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos, de tal modo que los argumentos a favor de los fines, como muestra Dworkin, sólo pueden triunfar sobre los derechos subjetivos si por su lado pueden ser fundamentados a la luz de los derechos prioritarios»²⁹. Para un liberal, ésta es la piedra angular de su filosofía, y admitir alguna limitación en este punto supone un atentado contra sus premisas de igual libertad y dignidad para todos. «Por supuesto —arguye Habermas con razón— la consideración de fines colectivos no puede disolver la *estructura* del derecho, ni pue-

²⁶ *Ibíd.*, 326.

²⁷ *Ibíd.*, 333-334.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 204.

de destruir la *forma* jurídica como tal y superar la diferencia entre derecho y política»³⁰. En otros términos, el comunitarista y pluralista no puede argumentar a favor de una política del reconocimiento de las personas, si invierte luego el signo del reconocimiento, en algún contexto y circunstancia, a favor de la prioridad de la comunidad de cultura. De suyo las culturas no tienen pretensión legal alguna, sino en tanto que culturas en que viven y hacen suya determinadas personas. Lo contrario sería invertir la jerarquía de prioridades. En este sentido, mientras que las «protecciones externas» pueden estar justificadas como discriminaciones positivas, no así las «restricciones internas» sobre los miembros en función del interés de la comunidad. Estas pueden ser lesivas de derechos básicos. En genuina teoría liberal, las «restricciones internas» habrían de cambiar de signo, y dirigirse contra la comunidad si amenaza derechos básicos, y no contra los miembros del grupo. Un defensor tan conspicuo de los derechos colectivos, como Will Kymlicka, no ha dejado de notar esta diferencia sustantiva entre unas y otras exigencias. «Los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales»³¹. Pero incluso estas protecciones compensatorias, que, en buen sentido liberal, forman parte de la equidad para corregir desigualdades o discriminaciones injustas, han de estar informadas por la voluntad de proteger y amparar, no tanto a la cultura en sí, como el derecho de los individuos a su identidad cultural específica: Tal como argumenta J. Habermas,

La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades deben servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde los presupuestos del Estado de derecho, solo cabe posibilitar ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural³².

³⁰ *Ibíd.*, 205.

³¹ Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, ob. cit., 37; trad. esp. cit., 60.

³² *La inclusión del otro*, ob. cit., 210.

Habermas refuta las dos premisas fundamentales de la propuesta de Ch. Taylor: a) que el liberalismo clásico sea ciego a la diferencia y b) que toda cultura tenga igual valor y merezca el mismo respeto. En cuanto a lo primero, sostiene que el error de Taylor es haber considerado al individuo, en su autonomía privada, como sujeto abstracto de derecho, olvidando la otra autonomía del ciudadano colegislador, que en cuanto participe en prácticas políticas democráticas, puede, no sólo hacer valer sus derechos sino luchar por su extensión y universalización. «No tiene en cuenta —replica Habermas— que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes, a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. El ‘liberalismo 1’ (el criticado por Taylor) desconoce el ‘carácter igualmente originario’ de la autonomía privada y la autonomía pública»³³, y su «conexión interna», conceptual y jurídica, en el Estado de derecho y la sociedad democrática. El individuo, nivelado abstractamente con cualquier otro en los mismos derechos, es una abstracción del ciudadano, como sujeto efectivo de la praxis democrática liberadora.

En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificativos y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual³⁴.

En consecuencia, a juicio de Habermas, el ejercicio de los derechos civiles y la consiguiente lucha democrática por la ampliación del derecho, de modo que sea inclusivo de toda diferencia, se bastan para resolver las discriminaciones y situaciones diferenciales, ejemplo el feminismo y sus reivindicaciones de igualdad jurídica con el otro sexo. «Para eso no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente»³⁵. No es preciso, por así decirlo, acomodarse a las diferencias con la concesión de derechos diferenciales, sino integrarlas en una más amplia y efectiva igualdad.

Desde la lógica liberal/democrática del Estado de derecho, el argumento de Habermas es impecable, pero parece no tener en cuenta el tratamiento selectivo de los derechos de la minoría en la tradición liberal, así como el carácter compensatorio de las discriminaciones positivas. Y, sobre todo, pasa por alto, que el

³³ *La inclusión del otro*, ob. cit., 194.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ibíd.*, 195.

Estado, por muy neutral que se quiera, tiene su propia cultura, la de la mayoría, que es o suele ser hegemónica. A juicio de Kymlicka, no basta para ello el simple ejercicio de los derechos de ciudadanía, puesto que «el Estado fomenta inevitablemente ciertas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras»³⁶. De ahí que se requieren protecciones jurídicas específicas, justificadas en función de la dignidad de las personas concretas y la igualdad política efectivas. «Algunos derechos de las minorías no crean desigualdades —señala Kymlicka—, sino que más bien las eliminan (...) Los derechos diferenciados en función del grupo —como la autonomía territorial, el derecho al veto, la representación garantizada en las instituciones centrales, las reivindicaciones territoriales y los derechos lingüísticos— pueden ayudar a corregir dicha desventaja mitigando la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de las mayorías»³⁷. Ciertamente, la sociedad liberal, con su doble principio de la libertad y la igualdad, tiene un carácter inclusivo en la medida en que su dinámica le lleva a trascender cualquier situación de sometimiento y discriminación e integrarla en el horizonte de un derecho universal cosmopolita. «Inclusión significa —precisa Habermas— que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada»³⁸. Pero esta inclusión no es incompatible con los derechos diferenciales, pues precisamente éstos quedan justificados en función del principio de igual respeto y reconocimiento, con tal de atenderse estrictamente, concluye Kymlicka, a la siguiente precisión:

En resumen, una perspectiva liberal exige *libertad dentro* del grupo minoritario e *igualdad entre* los grupos minoritarios y mayoritarios. A mi entender, un sistema de derechos de las minorías que respete ambas limitaciones es impecablemente liberal. Es coherente con, y en realidad, fomenta los valores liberales clásicos³⁹.

En cuanto a la segunda premisa de Ch. Taylor, por tratarse de una presunción, resulta más vulnerable. En este punto, se lleva a cabo una proyección subrepticia, una *metábais eis allo génos*, del sentido kantiano del respeto al otro al orden de las diferencias culturales, que resultan algo en sí valioso e igualmente digno de protección, con abstracción de la suerte concreta de los individuos. Pero, como ya se ha indicado, el respeto que se merecen las culturas lo es derivada o reflejamente en atención al respeto o reconocimiento del otro en su individualidad específica, pues «considerado normativamente —precisa Haber-

³⁶ *Multicultural Citizenship*, ob. cit., 108; trad. esp. cit., 152.

³⁷ *Ibíd.*, 109 y 153 respectivamente.

³⁸ *La inclusión del otro*, ob. cit., 118.

³⁹ *Multicultural Citizenship*, ob. cit., 152-153; trad. esp. cit., 212.

mas—, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad»⁴⁰. Pero de ahí no se sigue que todas las culturas tengan igual valor. Aquí la puntualización crítica habermasiana es decisiva:

Estas obligaciones y otras semejantes resultan de derechos de *carácter jurídico* y en modo alguno de una estimación del valor universal de cada cultura. La política del reconocimiento defendida por Taylor estaría asentada sobre pies de barro si dependiera de la 'suposición de igual valor' de las culturas y de su correspondiente contribución a la civilización universal⁴¹.

El problema no debe plantearse en función del valor de las culturas sino del derecho de reconocimiento. Por otra parte, el tratamiento de estas diferencias, «no debería conducir a intervenciones *normalizadoras* tales que hicieran que los presuntos beneficiarios se vieran sensiblemente limitados en su libertad para configurar de manera autónoma su vida»⁴². La protección de las distintas culturas no debe garantizar la subsistencia social de éstas, al margen de las condiciones de libertad de sus miembros para asumirlas o abandonarlas. Como dice muy gráficamente Habermas, «la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies»⁴³. No hay que aplicar de modo analógico el principio de la biodiversidad a la esfera de la multiculturalidad, pues la vida de la cultura se mantiene con la adhesión activa de los individuos, cuya autonomía debe ser preservada a todo trance frente a prácticas impositivas inerciales y dogmáticas, que puedan darse en su cultura autóctona. El principio de autonomía es, pues, el prevalente. Si en nombre del individuo autónomo, y en función del reconocimiento, que le es debido, se hace preciso preservar su identidad cultural, por la misma razón habría que protegerlo frente a cualquier amenaza de heteronomía, aun cuando ésta viniera de su propia cultura.

2.2. *Liberalismo político versus liberalismo comprensivo*

Como se ve, la aporía de fondo que plantea el pluralismo a la ideología liberal tiene que ver, no ya con su carácter ciego o reacio a la diferencia, sino con su carácter de filosofía fuerte, comprensiva, y mayoritariamente hegemónica del

⁴⁰ *La inclusión del otro*, ob. cit., 209.

⁴¹ Ídem.

⁴² Íbid., 195.

⁴³ Íbid., 210.

Estado, en los países occidentales, lo que parece coartar o limitar la necesaria neutralidad que éste debe tener en cuestiones de valor. Para ser respetuoso con la diferencia, tendría que darse una tolerancia institucional del Estado con los individuos y grupos culturales, en la forma de su estricta neutralidad axiológica, respetando todas las opciones de valor y concepciones sustantivas del bien y dejándoles a todas el mismo espacio público para hacerse valer en la sociedad civil. Es la posición defendida por John Rawls en su libro sobre *El liberalismo político*, en que encara el desafío que representa el hecho histórico del pluralismo, a cuyo apremio se ve forzado a replantear todo su pensamiento anterior. Parte ahora Rawls de un hecho incontrovertible, la existencia de un pluralismo razonable acerca de diversas y hasta enfrentadas versiones comprehensivas del bien, con distintos presupuestos metafísicos, epistemológicos y morales, presumiblemente irreductibles entre sí, al menos así cabe sospecharlo en el estado actual de nuestra investigación, y que se ven obligadas a convivir y compartir un mismo espacio político. Tal pluralismo razonable no representa, para Rawls, una desgracia de nuestra condición humana —«considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad»⁴⁴—, ni siquiera un mal menor, que tuviera que ser sobrepasado en un consenso progresivo —lo que, por lo demás, es de dudosa esperanza y de inciertos resultados en orden a la convivencia—, sino que es un hecho de significación positiva, en la medida en que expone la riqueza del desarrollo histórico de la razón, y ha de ser tomado, por tanto, como «un rasgo permanente de la cultura pública de las sociedades democráticas»⁴⁵. ¿Cómo hacer posible la convivencia racional sobre tales presupuestos? Para ello se hace preciso continuar el movimiento liberalizador de la época moderna, mediante la extensión de la tolerancia, más allá de su ámbito originario de respeto a las diversas creencias religiosas, hacia las creencias metafísicas y morales en litigio, esto es, «aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía misma»⁴⁶. Esta tolerancia sigue siendo liberal en su inspiración originaria, pero ha renunciado a una fundamentación comprehensiva fuerte en la filosofía del liberalismo. Con respecto a su *Teoría de la Justicia*, eso representa un giro significativo⁴⁷, más realista y funcional, aun cuando sin merma de su alcance sustantivo y normativo. Rawls renuncia a un liberalismo maximalista por otro liberalismo minimal y procedimental, a modo de denominador político básico de convivencia. Esto le obliga, además, a reformular determinadas categorías, tales como persona, autonomía, consenso, desgravándolas de su carga onto-antropológica en la filosofía liberal para tomarlas en un sentido exclusiva y estrictamente «político», entendido ahora este calificativo de modo funcio-

⁴⁴ John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 20.

⁴⁵ *Ibíd.*, 168.

⁴⁶ *Ibíd.*, 40 y 186.

⁴⁷ *Ibíd.*, 12-13.

nal, estilizado, en oposición a lo «metafísico» o doctrinal y a lo ético/cosmovisional, y atenido en consecuencia a los valores políticos básicos⁴⁸. Distingue así Rawls entre un liberalismo comprensivo, como una filosofía moral fuerte, al modo de Kant, Mill o Raz, de su liberalismo político, *epokhizado* (*sit venia verbo*) de todo supuesto ontológico y ético, y reducido exclusivamente al núcleo de un acuerdo básico sobre la justicia como equidad:

la idea central es que el liberalismo político se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja a la filosofía tal como está. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se desarrolla aparte de todas estas doctrinas y se presenta en sus propios términos como independiente⁴⁹.

Este «aparte» es el sentido propio de la *epokhé*. Las doctrinas comprensivas ni se rechazan, ni se absorben lógicamente, ni siquiera se critican, salvo en aquello en que no sean «razonables». Se diría que al igual que Kant había propiciado una ética autónoma libre de metafísica, para no verse afectada por los interminables litigios de la razón especulativa, Rawls proyecta análogamente una racionalidad política metódicamente autónoma, exenta, a su vez, de una base epistemológica y antropológica en la filosofía liberal. «Además, el liberalismo político, en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como razonable»⁵⁰, es decir, en cuanto fundada en principios de la razón práctica, susceptibles de ser compartidos desde diversas concepciones del mundo, pues no encierra ninguna pretensión de hacerse valer como la verdad en sí. El sentido de la *epokhé* de supuestos filosóficos es evidente, porque nunca se puede tomar tal acuerdo ni como consecuencia ni como preludeo o presunción de una doctrina filosófica en sentido estricto:

Algunos podrían insistir en que alcanzar ese acuerdo reflexivo da ya por sí mismo razones suficientes para considerar verdadera, o al menos altamente probable, esa concepción. Pero nosotros nos abstenemos de dar ese paso ulterior: es innecesario y podría interferir en el objetivo práctico de hallar una base pública acordada de justificación⁵¹.

La existencia del pluralismo razonable obliga, por tanto, a replantear las bases de un acuerdo sobre la estructura básica de la sociedad en cuanto «sistema

⁴⁸ Sobre esta distinción o división del trabajo, como dice Habermas, entre lo político y lo metafísico, véase, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, págs 147-149.

⁴⁹ *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 78.

⁵⁰ *El liberalismo político*, ob. cit., 16.

⁵¹ *Ibid.*, 185.

equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales» a la luz de una razón procedimental, exenta en lo posible de connotaciones comprensivas. El objetivo no es otro que reconstruir metodológicamente «el contrato social originario»⁵² de parte de los mismos miembros que han de suscribirlo, pero teniendo en cuenta su diversidad de opciones de existencia:

Puesto que buscamos una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia, y puesto que no puede esperarse razonablemente un acuerdo político en esas cuestiones disputadas, lo que hacemos es dirigir nuestro empeño hacia las ideas fundamentales que parecemos compartir a través de la cultura política pública⁵³.

Esto implica trazar una raya de demarcación entre el orden público institucional, autónomo en su fundamentación y estrictamente neutral con respecto a toda teoría comprensiva del bien, incluso la filosófico/liberal⁵⁴, y el orden privado de las identidades culturales con sus sistemas propios de valores y creencias. El primero es el orden de la justicia, a diferencia del segundo que es el reino donde priman las distintas concepciones de la vida buena. Rawls los conecta respectivamente con las dos facultades morales del hombre y sus respectivos «intereses» prácticos, «la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien» —lo razonable y lo racional respectivamente⁵⁵. Y, puesto que se trata de lograr un acuerdo, Rawls no deja de apelar a la «razón humana común»⁵⁶, una racionalidad práctica reflexiva y argumentativa, como proceso de entendimiento:

Nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad⁵⁷.

Esta tarea de fundamentación se lleva a cabo en tres pasos. En el primero se trata de acordar tales principios básicos independientes, haciendo abstracción o *epoché* de las distintas concepciones de la vida buena, su-puestas, pero a la vez

⁵² *Ibíd.*, 53.

⁵³ *Ibíd.*, 182.

⁵⁴ «Una sociedad unida por una forma razonable de utilitarismo, o por los liberalismos razonables de Kant o de Mill, requeriría también las sanciones del poder estatal para mantenerse unida» (John Rawls, *El liberalismo político*, ob. cit., 68).

⁵⁵ *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 124.

⁵⁶ *Ibíd.*, 86 y 168.

⁵⁷ *Ibíd.*, 252.

suspendidas en el inicio de la reflexión. El artificio metódico en este primer momento es la posición original del velo de la ignorancia, de modo que todas las partes comparecen como libres e iguales, razonables y racionales, en disposición reflexiva de participación. «Las partes —dice— deben razonar sólo partiendo de creencias generales compartidas por el común de los ciudadanos, como parte de su conocimiento público»⁵⁸, y éstas no pueden ser otras que las creencias destiladas históricamente en «la cultura política pública» de una sociedad democrática. Es la justificación *pro-tanto* de estos principios de convivencia, de los bienes primarios y libertades básicas y del orden constitucional en que se regulan. Ahora bien, a su juicio, este núcleo de la teoría de la justicia es susceptible de ser suscrito y reconocido desde posiciones comprensivas diferentes. Se trata ahora de la justificación que llama plena, dejando a cada una, o mejor, a cada individuo, «como parte de su libertad de conciencia»⁵⁹, la responsabilidad de establecer la relación interna con su respectiva doctrina comprensiva o sustantiva de valor. Y, por último, en un tercer paso, se lleva a cabo una justificación pública ratificadora en la que se constata la asunción de este núcleo por las diferentes teorías comprensivas. «En este caso —precisa Rawls— los ciudadanos razonables se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta infirma la calidad moral de la cultura política de la sociedad política»⁶⁰. Los tres pasos, en su unidad interna, constituyen un «consenso entrecruzado» o solapado (*overlapping consent*)⁶¹, llamado así porque en él se cruzan o solapan, más que convergen, las distintas concepciones comprensivas del llamado pluralismo razonable. Como argumenta Rawls, tal consenso no equivale a un *modus vivendi*, esto es, a un mero equilibrio de intereses y o a «un balance de fuerzas en circunstancias contingentes y posiblemente fluctuantes»⁶² puesto que se ha progresado hacia una forma básica de acuerdo sobre la base de razones morales. «Quienes afirman la concepción política —su- braya Rawls— parten todos de su propio punto de vista comprensivo y sacan conclusiones de las razones religiosas, filosóficas o morales que ese punto de vista proporciona»⁶³. Se diría que el consenso entrecruzado establece un acuerdo moral y jurídico, a modo de intersección en el ámbito político constitucional, de diferentes «perspectivas» de valor⁶⁴. Por utilizar la metáfora rawlsiana es

⁵⁸ *Ibíd.*, 101.

⁵⁹ *Ibíd.*, 172.

⁶⁰ *Debate sobre el liberalismo*, ob. cit., 91.

⁶¹ *El liberalismo político*, ob. cit., 226.

⁶² *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 96.

⁶³ *El liberalismo político*, ob. cit., 179.

⁶⁴ «Distintas concepciones del mundo —precisa Rawls— pueden estar razonablemente elaboradas desde perspectivas distintas, y la diversidad surge en parte de la variedad de nuestras perspectivas. Es irrealista —o, peor aún, provoca suspicacias y hostilidad mutuas— el supuesto de

como un módulo, que puede encajar y «hallarse incorporado de distintas maneras» en las diferentes doctrinas comprensivas. En cada caso puede variar, en escorzos o perfiles diferenciales en función del método específico de este encaje o encuadramiento en cada doctrina, pero persiste el núcleo moral básico del acuerdo.

El consenso es, no obstante, de fondo y forma liberal, pues de un lado consagra los derechos básicos fundamentales y las virtudes de cooperación social —que constituyen el armazón de una teoría de la justicia—, y del otro, se ha obtenido mediante un método deliberativo/reflexivo racional en su forma meramente «procedimental»⁶⁵. En este sentido, queda garantizada su estricta neutralidad con respecto a las posiciones comprensivas de la vida buena, de modo que ninguna posición del pluralismo razonable pueda ser excluida:

El conjunto de la concepción aspira a articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional. Y aspira a hacerlo a partir de la elaboración de ideas fundamentales intuitivas implícitas en la cultura política pública y abstrayéndose de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Busca un suelo común —o, si se prefiere, un suelo neutral—, a la vista del hecho del pluralismo⁶⁶.

Neutralidad de método o de procedimiento, a la que debe corresponder la otra «neutralidad de propósito» en las instituciones políticas, que Rawls define en los términos siguientes: a) «asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien» y b) abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva»⁶⁷. Insiste, por lo demás, Rawls que tal planteamiento no supone una recaída en la postura escéptica, en que a veces se ha solido refugiar la teoría liberal de la tolerancia, ni en la indiferencia axiológica, dado que se mantiene un núcleo firme de valores morales compartidos como base de las libertades y los derechos públicos. Neutralidad no significa indiferencia ni mero *modus vivendi*, sino composibilidad de integración funcional, en el orden público, de las diferentes posiciones de valor. «La aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen puntos de vista diferentes, sino que descansa en el conjunto de razones determinadas por la doctrina comprensiva afirmada por cada ciudadano»⁶⁸.

que todas nuestras diferencias están arraigadas en la ignorancia y en la perversión, si no en rivalidades de poder, estatus o ventaja económica» (ibíd., 89).

⁶⁵ «Lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste. No hay criterio previo disponible con el que contrastar el resultado» (ibíd., 104).

⁶⁶ Ibíd., 226.

⁶⁷ Ibíd., 226-227.

⁶⁸ Ibíd., 203.

No es lugar para discutir en pormenor si esta forma de liberalismo retiene bastante, más de lo que cree el propio Rawls del núcleo sustantivo fuerte del liberalismo, tanto en sus supuestos implícitos antropológicos y morales, (por ejemplo, en el concepto de persona), como en la posibilidad de una común razón humana, que ha de suministrar un criterio para discriminar lo razonable y de lo «irrazonable». Me remito en este y otros puntos al famoso *Debate sobre el liberalismo político*, habido entre Rawls y Habermas, que arroja una gran luz sobre sus respectivas posiciones. No obstante, sería oportuno espigar de él algunas indicaciones críticas. Me refiero, sobre todo, a la *epokhé* metódica que se propone Rawls, con respecto al liberalismo fuerte de Kant, Mill o Raz. Esta concierne básicamente a la «idea fundamental» de «persona», pero Rawls tiene problemas a la hora de estilizarla políticamente sin cargar con presupuestos antropológicos ni implicaciones normativas. «Parece que la representación de su libertad presupone una doctrina metafísica —dice, para precisar a continuación— «mas se entiende que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres en tres aspectos»⁶⁹. Por supuesto, Rawls lleva razón en que no es preciso recurrir a la idea metafísica de una sustancia pensante, o sujeto trascendental, o «una libertad *noumenon*» o de cualquiera hipóstasis ontológica, porque ninguna de estas tesis o hipótesis metafísicas es constitutiva del liberalismo, propiamente dicho. Ahora bien, definir la persona como un agente racional y libre, con capacidad moral para «tener una idea del bien» y poder revisarla por motivos razonables, así como fraguar su identidad moral⁷⁰, y ser capaz de responder por sus acciones, todos ellos rasgos propios de la categoría de la persona en el liberalismo⁷¹, plantea implicaciones epistémicas y morales acerca de la autoconciencia y su estatus reflexivo. Como le arguye Habermas, «Rawls introduce en el proceso de fundamentación contenidos normativos, ante todo aquellos que relaciona con el concepto de persona moral —el sentido de la equidad y la capacidad de sostener una concepción propia del bien»⁷².

La misma sospecha se renueva a propósito del concepto de autonomía, tan intrínsecamente ligado al de persona. Rawls, siguiendo su método de separar lo «político» y lo «metafísico», tiene que distinguir entre una autonomía política y otra de índole moral. «Esta autonomía plena de la vida política —dice— ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden abarcar la vida entera, tanto la social, como individual, al modo como los

⁶⁹ *Ibíd.*, 60.

⁷⁰ *Ídem.*

⁷¹ «Las personas se concibieron como libres e iguales —precisa Rawls— en virtud de dos facultades de su personalidad moral que ya poseían en el grado requerido: la capacidad un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Vinculamos esas facultades con los dos elementos principales de la idea de cooperación: la idea de los términos equitativos de la cooperación y la idea de la ventaja racional, o bien, de cada participante» (*ibíd.*, 65; véase también 112).

⁷² *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 54.

expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill»⁷³: La primera, la autonomía pública del ciudadano, en el sentido de sujeto legislador, que sólo se somete a leyes que se han dado en común, y la segunda, la privada, como capacidad de autodeterminación del sentido de la vida. Salta a la vista la implicación necesaria de ambas dimensiones, entendidas en sentido kantiano. Como le arguye Habermas,

Trazando semejante frontera *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública Rawls contradice, sin embargo, no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo⁷⁴.

Esta implicación dialéctica recíproca aparece más clara desde la perspectiva del derecho, tal como argumenta Habermas:

No hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso⁷⁵.

En su réplica, protesta Rawls de que se fuerce su posición a desconocer la necesaria conexión interna de ambas dimensiones, y entiende, como Habermas, que ambos sentidos de la autonomía son co-origenarios y están co-implicados, aun cuando pertenecen a dos niveles distintos de fundamentación:

Ello se debe —rearguye Rawls— a que las libertades de los modernos en la justicia como equidad tienen su propia base distintiva en la segunda facultad moral con su concepción del bien determinada (aunque desconocida en la posición original). Además la segunda facultad moral y los dos intereses de orden superior asociados a ella expresan independientemente en el sistema de libertades básicas las protecciones y libertades de las personas en tanto que miembros de la sociedad civil con su vida social, cultural y espiritual⁷⁶.

En el fondo, la conexión entre los dos sentidos de la autonomía es susceptible de un doble enfoque, que concierne a la diferencia entre republicanismo y

⁷³ *El liberalismo político*, ob. cit., 109.

⁷⁴ *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 68.

⁷⁵ *Ibíd.*, 70.

⁷⁶ *Ibíd.*, 127.

liberalismo. Para Rawls, entre ambas dimensiones no deja de haber conexión interna, pero, a la vez tensión, y ésta no es propia, como le achaca Habermas, de la «competición irresuelta», en que deja el problema el liberalismo, sino intrínseca y dilemática, «puesto que las dos posiciones son correctas: una dice: ninguna ley moral puede ser impuesta externamente sobre un pueblo soberano democrático; y la otra dice: el pueblo soberano no puede en justicia, pero sí puede legítimamente, promulgar ley alguna que violente esos derechos»⁷⁷. Se trata así en el liberalismo rawlsiano —estaría tentado a decir—, de una peculiar dialéctica de la razón práctica en política. Ahora bien, si se admite esta implicación dialéctica necesaria, la frontera metodológica entre el orden público constitucional con la autonomía política y el orden privado de las concepciones comprensivas del bien, al que pertenece propiamente, según Rawls, el sentido de la autonomía personal resulta problemático. Empeñarse en mantener una rígida línea de separación conduce a problemas internos a la propia teoría. Sobre esta consecuencia ha insistido argumentalmente Will Kymlicka. «La propuesta de Rawls —dice— no rechaza la idea de autonomía enteramente, sino que más bien la restringe en su alcance. En particular, él quiere continuar apelando a ella en contextos *políticos*, pero evitándola en otros contextos»⁷⁸; es decir, es autonomía política como ciudadano colesgilador, distinguiéndola de la otra autonomía personal como dirección práctico/valorativa de la propia vida. «En cuanto *ciudadanos* —precisa Kymlicka— continuamos viéndonos a nosotros mismos como teniendo un interés de orden superior en nuestra capacidad para la autonomía, aun cuando como *individuos privados* no podemos vernos como poseyendo o estimando esta capacidad»⁷⁹. Pero, ¿es esto posible? ¿Es coherente —se pregunta Kymlicka— ser liberal en la vida pública y comunitarista en la privada? ¿Puede descoyuntarse así la autonomía, y puede consentir el Estado constitucional con semejante descoyuntamiento en determinados contextos de vida? Es bien notorio que se dan grupos identitarios que rechazan o reducen gravemente la autonomía del individuo por no reconocerla como ideal moral de vida. ¿Cómo actuar en tales casos? ¿Debe darse prioridad a la identidad del grupo sobre el derecho individual o debe prevalecer el derecho irrestricto a la autonomía en cualquier circunstancia, en que entre en conflicto con las normas identitarias? A una conciencia liberal no laxa, parece obvio que el Estado no debe abstenerse en tales casos sin traicionar a su propia misión de garantizar la justicia como equidad.

Rawls se engaña, sin embargo, al suponer que puede evitar apelar al valor general de la autonomía individual sin socavar su argumento en pro de la

⁷⁷ *Ibíd.*, 123.

⁷⁸ Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, ob. cit., 159; trad. esp. cit., 219.

⁷⁹ *Ídem* y 220, respectivamente.

prioridad de los derechos civiles. El mero hecho de la *pluralidad social* individual, desconectada de cualquier asunción de *la autonomía individual*, no puede por sí misma defender el rango pleno de las libertades liberales⁸⁰.

Por último, y quizá como parte central de su crítica, Habermas no deja de constatar a propósito del consenso entrecruzado, la irresuelta tensión en *El liberalismo político* rawlsiano entre lo razonable de la concepción política y la verdad que cada concepción del mundo se atribuye a sí misma:

Por un lado, la validez de la concepción política se alimenta en última instancia de los recursos de validez de las distintas concepciones del mundo en la medida en que éstas son razonables. Por otro lado, las concepciones del mundo razonables tienen que acreditarse según los baremos que le prescribe la razón práctica. Lo que las distingue como razonables se mide según estándares que no se pueden obtener de las correspondientes concepciones del mundo⁸¹.

El resultado de tal proceder circular es, a su juicio, una «razón práctica devaluada» con respecto a la posición más estrictamente kantiana adoptada por Rawls en la *Teoría de la Justicia*, pues «cae en la dependencia de verdades morales fundadas en otra parte. La validez moral de la concepción de la justicia no se fundamenta ahora en una razón práctica universal y vinculante, sino de la feliz convergencia de concepciones razonables del mundo que se entrecruzan lo suficiente en sus partes morales»⁸². La acomodación de la teoría, esto es, del módulo de consenso, a las distintas concepciones comprensivas de la vida buena, se paga al precio de una profunda ambigüedad de planteamiento. Se trata, en efecto, argumenta Habermas, de un consenso sobre una base moral compartida, pero cuyas razones justificativas pertenecen al orden interno de cada concepción comprensiva del bien y, por consiguiente, no se han elaborado, como tales razones, a lo largo de un proceso público de entendimiento:

Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan —más allá de un *modus vivendi*— un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas. El consenso entrecruzado descansa, como compromiso, en las *distintas* razones respectivas de las partes participantes; pero a diferencia de un compromiso estas razones son de naturaleza moral⁸³.

⁸⁰ Ibíd., 163 y 224-225.

⁸¹ «Razonable versus verdadero», recogido en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 171.

⁸² Ibíd., 156.

⁸³ Ibíd., 160.

Ciertamente, en el tercer paso de la justificación, se alcanza «un equilibrio amplio y reflexivo» de las distintas concepciones en juego, pero sin que realmente se trate de una mediación recíproca, sino tan sólo su aproximación en cruzamiento.

El consenso entrecruzado es resultado del control realizado por todos simultáneamente, pero por cada uno en singular y para sí de la concepción propuesta para comprobar si se adecua a su propia concepción del mundo (...) Una vez más nos encontramos que en este diseño para las ‘tres clases de justificación’ falta una perspectiva de juicio imparcial y un uso público de la razón en sentido estricto, un uso que no sea posibilitado por el consenso entrecruzado, sino que sea practicado *de entrada*⁸⁴.

Pero, en la medida, en que hay una razón práctica en juego, que se acuerda sobre bases morales, por muy devaluada que esté desde la *Teoría de la Justicia* a *El liberalismo político*, piensa Habermas, tienen que plantearse problemas epistémicos y morales de aceptabilidad. La conclusión crítica de su argumento no se deja esperar: no es posible una alternativa a Kant. La neutralidad que persigue Rawls lo es con respecto a las concepciones del mundo en litigio, pero no con respecto a la filosofía. En suma, según reza la tesis habermasiana, «no podemos esperar de los ciudadanos consenso entrecruzado alguno en tanto no se hallen en disposición de adoptar un punto de vista moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume y que se anticipa a éstas»⁸⁵.

Creo que Habermas se extrema en esta crítica, tratando de llevar el agua a su molino de la racionalidad práctica discursiva. Obviamente hay notables diferencias de método y de propósito entre Rawls y Habermas, que se hacen ostensibles en el artificio metódico —la posición original y la situación ideal de habla respectivamente. Y, como subraya Rawls, en el caso de Habermas, se trata de una «doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano»⁸⁶, una lógica de la razón discursiva, que aspira a integrar toda diferencia. Pero si la razón práctica habermasiana ni puede disolver críticamente ni absorber lógicamente el pluralismo cultural, ni siquiera el razonable, por la intrínseca diversidad de los supuestos culturales en juego acerca de la vida buena, entonces parece que las únicas posibilidades que le quedan al consenso tienen que venir de parte del método rawlsiano, con sus estrategias de la *epokhé* primero, y luego, del «entrecruce» o solapamiento. Este es el único tratamiento respetuoso con la diferencias culturales, pues no las invade ni las neutraliza,

⁸⁴ *Ibíd.*, 167.

⁸⁵ *Ibíd.*, 150.

⁸⁶ «Réplica a Habermas», en *El debate sobre el liberalismo*, ob. cit., 82.

puesto que al presentar una concepción política independiente no yendo más allá de ellas, se deja enteramente abierto a los ciudadanos y a las asociaciones de la sociedad civil la tarea de formular sus propios modos de ir más allá, o más profundamente, para hacer congruente esta concepción política con sus doctrinas comprensivas⁸⁷.

La ambigüedad que Habermas reprocha a Rawls tiene que ver con la posición intermedia que adopta este modelo, entre Hobbes y Kant, no a medio camino, sino en un punto inter-medio y mediador, que inflexiona ambos planteamientos, como ha señalado el mismo Habermas⁸⁸. Esto sólo es viable con un proceso complejo de fundamentación, como ya se ha mostrado, y distinguiendo entre el núcleo básico del acuerdo moral y el asentimiento justificatorio que cada cultura presta al mismo. Hay, pues, un doble registro de razones, las comunes de la justificación *pro tanto* y las específicas de la propia visión comprehensiva del mundo, pero esto no mixtifica el proceso ni adultera su normatividad, en contra del parecer habermasiano. El propio Rawls se encarga de contestar a este tipo de objeciones:

Un punto crucial aquí es que si bien la justificación pública de la concepción política por la sociedad política depende de las doctrinas comprensivas razonables, esta justificación lo es sólo de un modo indirecto. Esto es, los contenidos explícitos de estas doctrinas *no tienen ningún papel normativo en la justificación pública*; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás, y así permanecen dentro de los límites de lo político. Más bien tienen en cuenta y dan por cierto el hecho —la existencia— del consenso entrecruzado mismo⁸⁹.

Cualquiera que sea la viabilidad de tal consenso, que para Rawls dista mucho de ser un *desideratum* utópico, es evidente que la propuesta se hace cargo de la necesidad de abordar políticamente el pluralismo razonable desde una tole-

⁸⁷ *Ibíd.*, 81.

⁸⁸ «Se concentra como Hobbes en las cuestiones de la justicia política y toma en préstamo de la tradición hobbesiana la idea de que tiene que alimentar la apetecida conciliación de las razones privadas, no públicas. De modo distinto a como ocurre en Hobbes, en Rawls la aceptabilidad racional de una propuesta que obtenga aprobación se apoya en la sustancia moral de concepciones del mundo diferentes, pero convergentes a este respecto —y no en las preferencias de distintas personas que se complementan mutuamente. Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan —más allá de un *modus vivendi*— un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas por todos públicamente porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas» («Razonable versus verdadero», *El debate sobre el liberalismo*, ob. cit., 160).

⁸⁹ *Ibíd.*, 91-92.

rancia ampliada, y de integrarlo a la vez en el espacio político constitucional, en pie de igualdad y en reciprocidad. Este añadido es importante para distinguir un acuerdo de base moral universal o un mero compromiso estratégico sobre un balance de intereses. Como precisa Rawls, «la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (en tanto que movida por el bien general) y la idea de ventaja mutua, entendida como la promoción de la ventaja de todos con respecto a su situación presente, o de la situación esperable si las cosas siguieran igual»⁹⁰. Para Rawls la tolerancia liberal no es, no puede ser, un mero *modus vivendi*, como no lo es su «consenso entrecruzado» en tanto que implica un núcleo básico común de principios y valores políticos, que asumen y ratifican las partes *públicamente* desde su correspondiente visión comprensiva.

2.3. *Liberalismo agonista postilustrado* versus *liberalismo consensualista*

Ahora bien, si se descarta el «pluralismo razonable» y todo se reduce a un pluralismo *tout court*, de modo que se cree no poder contar con un núcleo básico de acuerdo, entonces la única salida parece ser la posición neohobbesiana del *modus vivendi*, representada por John Gray. En su obra *Las dos caras del liberalismo*, con el expresivo subtítulo de «una nueva interpretación de la tolerancia liberal», se refiere a la ambivalencia de esta virtud en la tradición liberal, pues, «de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida»⁹¹. Para el liberalismo clásico, de corte universalista, como el defendido por Locke, la tolerancia es una actitud productiva para dirimir racionalmente las diferencias y avanzar, mediante la confrontación y la comunicación, hacia una mayor integración. Se creía que las diferencias pueden reducirse progresivamente y reabsorberse con el tiempo en un horizonte de universalidad. En palabras de Gray, «la tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad»⁹² y fomentar el acuerdo social. Y otro tanto vale con respecto al bien, al valor moral, a la vida buena, que se pueden descubrir progresivamente a través del juego mediador de las plurales perspectivas. En cambio, para el liberalismo pluralista o agonista que admite las diferentes formas de vida, inconmensurables e incompatibles entre sí, la tolerancia es tan sólo una estrategia de paz. Entre ambas tendencias, señala Gray, Stuart Mill representa una frontera no exenta de ambigüedad, en la medida en que oscila entre lo uno y lo otro, entre la versión ilustrada de la tolerancia como búsqueda del consenso y la versión

⁹⁰ *El liberalismo político*, ob. cit., 80.

⁹¹ *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 12.

⁹² *Ibíd.*, 123.

romántica de la tolerancia como respeto a la diferencia. «Al favorecer las instituciones liberales como instrumentos de investigación —concluye Gray—, Mill anhelaba llegar a un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible para los humanos. Al afirmar que los humanos pueden vivir bien de diferentes maneras, era un protopluralista axiológico»⁹³. En este sentido, la posición histórica de Mill, dentro del liberalismo, ha sido decisiva, pues supone el punto de apertura del planteamiento universalista al horizonte multiculturalista. En suma, «Mill pasó gran parte de su vida tratando de reconciliar su proyecto ilustrado de una civilización universal con su sospecha postromántica de que el proyecto ponía en peligro la libertad y la diversidad»⁹⁴.

Me parece muy acerada esta dicotomía, a que somete Gray el pensamiento de Stuart Mill, pues difícilmente podía éste proponerse la búsqueda de un consenso consistente, y mucho menos definitivo, sobre la base de la falibilidad del hombre, como no podía menos que aceptar el pluralismo en cuanto consecuencia ineludible del reconocimiento de la libertad. Como puntualiza Isaiah Berlin, en su ensayo sobre «John Stuart Mill y los fines de la vida»:

El argumento es plausible sólo si se parte del supuesto —que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado obviamente— de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con la de los demás; de que los hombres cambian y las verdades en las que creen sufren modificaciones por sus propias experiencias y acciones, a las que denomina *experiments in living* (experimentos vitales); de que, en consecuencia es errónea la convicción, común a los aristotélicos, a muchos escolásticos cristianos y materialismos ateos, de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida, una y siempre la misma, en todos los tiempos, en todos los lugares y en todos los hombres (...), y de que también es errónea la noción, estrechamente unida a la anterior, de que existe una única doctrina verdadera portadora de la salvación para todos los hombres y lugares⁹⁵.

Esta relectura de Mill por Berlin, con su énfasis en la libertad negativa, ha sido decisiva en el planteamiento de Gray, pero tal influencia está filtrada por la de Nietzsche, hasta el punto de que Gray concibe su obra sobre el trasfondo de un diálogo entre Mill y Nietzsche, entablado en la ética contemporánea⁹⁶. Si de

⁹³ *Ibíd.*, 41-42.

⁹⁴ *Ibíd.*, 41.

⁹⁵ Isaiah Berlin, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 259.

⁹⁶ *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 71.

Mill procede la idea de «cultura» con influjos del postromanticismo⁹⁷, de Nietzsche, la de perspectivismo axiológico. «En una teoría ética perspectivista, todo el conocimiento del bien parte de un punto de vista particular. Expresa unos intereses humanos particulares, tal como se materializan en unos contextos históricos y sociales específicos. No puede haber una concepción del bien que trascienda todas las perspectivas»⁹⁸. Con estas mimbres construye Gray su posición de liberalismo agonista, a la que agrega la premisa complementaria de que toda tesis acerca de la justicia implica nociones comprensivas acerca de la vida buena⁹⁹.

Como fácilmente se aprecia, esta tesis se dirige contra el liberalismo racionalista del consenso, en cualquiera de sus formas históricas¹⁰⁰, por responder a una moral universal racionalista, propia de la Ilustración, pero más concretamente, a la posición intermedia rawlsiana, su directamente competidora, en cuyo «consenso entrecruzado» o solapado sólo ve una fórmula ilusa y contradictoria:

Uno no puede ser, al mismo tiempo, un individuo liberal plenamente autónomo y un miembro obediente y sumiso de una comunidad tradicional. No es sólo que las exigencias que plantean estos ideales sean mutuamente conflictivas, son exigencias que dan lugar a unas evaluaciones contradictorias del mismo comportamiento. Lo que aparece como autonomía personal en la moral liberal puede ser desobediencia o egoísmo desde el punto de vista de los valores tradicionales¹⁰¹.

La propuesta rawlsiana de definir un núcleo coherente de libertades básicas no se percibe de los conflictos inevitables de valores que surgen en la práctica entre ellas. Este es su talón de Aquiles. «En este punto, los conflictos de valores reemergen en el núcleo de la filosofía política y la empresa rawlsiana se enfrenta a su ruina»¹⁰². Y no es por defecto de nuestra condición, sino por exceso de sus exigencias universales. «No son las imperfecciones de los seres humanos la causa de que el régimen ideal de Rawls resulte inalcanzable. Se debe a que un régimen en el que todas las libertades básicas estén totalmente protegidas no es ni siquiera concebible»¹⁰³. Pese a esta cerrada oposición al consenso rawlsiano, es con todo

⁹⁷ «La idea de cultura sugiere que las formas de la vida en las que los humanos pueden florecer son inherentemente diversas. Penetra el liberalismo a partir del pensamiento alemán postromántico, en particular el de Wilhelm von Humboldt. Sólo con John Stuart Mill se convierte en una tema central liberal» (ibíd., 40).

⁹⁸ Ibíd., 77.

⁹⁹ Ibíd., 30.

¹⁰⁰ Ibíd., 157.

¹⁰¹ Ibíd., 71.

¹⁰² Ibíd., 98.

¹⁰³ Ibíd., 97.

innegable que entre el liberalismo político de Rawls y el agonista de Gray hay la similitud básica de descartar una teoría unívoca del bien y abrirse al pluralismo. Sin embargo, mientras Rawls se esfuerza por ordenar racionalmente el espacio político, neutralizando las diversas teorías de la vida buena o posibilitando que busque cada uno su acomodación al núcleo básico de la justicia, Gray las sitúa en su diversidad inconmensurable en las entrañas de la política. Ni cabe ni es posible la *epokhé*. Cualquier teoría política está traspasada de sentido ético de lo que se entiende en cada caso por bien. El mismo Gray se encarga de establecer esta afinidad de fondo con la posición rawlsiana, pero sin soslayar las diferencias:

Igual que la teoría rawlsiana, el *modus vivendi* niega que el test de legitimidad de un régimen consista en su conformidad con una concepción comprehensiva del bien. Al mismo tiempo, tampoco acepta que el test de legitimidad pueda ser su conformidad con una teoría de la justicia porque, como he demostrado, ninguna teoría de la justicia del tipo de la que Rawls intentó desarrollar puede resolver con éxito los conflictos entre libertades básicas¹⁰⁴.

De ahí que ya no quepa consenso alguno, sino *modus vivendi* o *convivendi* en medio del conflicto. Y es en este punto donde se hace explícita la herencia Hobbes. La política no se basa en acuerdo moral alguno sino en negociación y equilibrio de intereses. «El objetivo último de la política no es la mera ausencia de la guerra, sino un *modus vivendi* entre bienes y males. De la misma manera que ocurre con la paz hobbesiana, esto nunca puede lograrse de una vez para siempre»¹⁰⁵. Esto da lugar a un nuevo tipo de tolerancia intercultural, de carácter prudencial, que ha renunciado a la ingenua confianza de reabsorber la diferencia entre culturas divergentes, pues no hay criterios universales que permitan la opción entre sistemas inconmensurables, y a la más modesta pretensión de domesticarlas y encauzarlas por una teoría política de la justicia. Y, sin embargo, confía en «la negociación entre conflictos de valores», como único medio para preservar la convivencia y la paz social. No hay una moral universal ni un régimen de política ilustrada, que posibilite una solución correcta en caso de conflicto. No hay, en consecuencia, ni en moral ni en política, un canon de valor al que todos los sistemas valorativos tengan que subordinarse. Tampoco el *modus vivendi* pretende erigirse con una pretensión semejante. «La diferencia del *modus vivendi* —concluye Gray— no se basa en que sea un tipo de valor trascendente que todos los modos de vida estén obligados a ensalzar, sino en que todos o casi todos los modos de vida tienen intereses que hacen que valga la pena intentar llegar a la coexistencia pacífica»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Ibid., 153.

¹⁰⁵ Ibid., 152.

¹⁰⁶ Ibid., 155.

Tanto Berlin como Gray llevan razón en que los conflictos entre valores son inevitables. No creo que Rawls se negase a esta evidencia. Ciertamente esto es una objeción contra el univocismo de la razón práctica, es decir, contra un consenso plenamente racional e integral pero no tanto en el orden de lo «razonable», estilizado por Rawls, cuyo núcleo básico de acuerdo, no excluye, a mi juicio, un reajuste del esquema de libertades y derechos básicos en función de instancias conflictivas o nuevas circunstancias. No hay ninguna ordenación política que sea la mejor posible y que quede cerrada de una vez para siempre. Esto supone desconocer tanto la falibilidad humana como la precariedad del orden político. El propio Rawls subraya los diversos momentos que implica el consenso en un orden dinámico de pasos consecutivos —posición original, convención constitucional, legislación e interpretación judicial. Y, como le replica a Habermas, la fundación no está cerrada, y no sólo puede abrirse el proceso, sino que se reabre de nuevo,

puesto que anteriormente hemos visto, al considerar la secuencia en cuatro etapas, que los ciudadanos continuamente discuten cuestiones relacionadas con los principios básicos y la política social. Además, podemos dar como supuesto que cualquier sociedad actual es más o menos injusta —a menudo lo son gravemente— y tales debates son del todo necesarios. Posiblemente, ninguna teoría (humana) podría anticipar todas las consideraciones requeridas que afectan a estos problemas en las condiciones existentes, ni podría haber previsto ya las reformas necesarias para mejorar los acuerdos presentes. El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente¹⁰⁷.

Por lo demás, la dimensión prudencial, como ya enseñó Aristóteles, es constitutiva del orden práctico, que por su contingencia no admite un saber propiamente epistémico. La referencia rawlsiana a «un equilibrio reflexivo general y amplio en la afirmación de la concepción política» parece tener en cuenta no sólo este orden dinámico sino su carácter prudencial. Se supone que en la praxis hay contingencias que escapan a una ordenación epistémica estricta. La cuestión es saber si en casos de conflicto es posible una elección racional. Gray lo admite, porque de otro modo no podría escapar a un relativismo moral. Reconoce que no todo tiene igual valor,

que algunos valores sean inconmensurables no significa que todos los modos de vida tengan el mismo valor. El punto de partida del pluralismo de valores es la diversidad de bienes y males, no de modos de vida. Los diferentes modos de vida pueden tener mayor o menor éxito en el intento de alcanzar bienes universales, mitigar males universales y resolver conflictos entre ellos. Con todo, los

¹⁰⁷ *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 106.

valores universales no pueden ajustarse entre sí para componer una vida ideal, ya sea para la especie, para una sociedad determinada o para los individuos¹⁰⁸.

Hay, pues, ordenaciones que son mejores que otras y soluciones de conflictos preferibles, aunque ninguna sea la correcta. «En contraste —dice— lo que el pluralismo de valores sostiene es que en los conflictos entre valores incommensurables puede haber elecciones incompatibles que sean correctas»¹⁰⁹. Pero, ¿cómo elegir entonces entre una u la otra? De haber elección, tiene que darse algún criterio, (si se quiere, formal o meta-cultural), para salir del atasco. Gray, por lo demás, admite la existencia de valores universales en las culturas, aun cuando varíe su ordenación e interpretación. Esto significa ya mucho en orden a la posibilidad de un consenso entrecruzado:

Los liberales universalistas están en lo cierto cuando afirman que algunos valores son universales. Se equivocan al identificar los valores universales con sus propias ideales particulares. Los derechos humanos no son una carta que otorgue autoridad universal a los valores liberales. Son un punto de referencia para sociedades cuyos valores son diferentes¹¹⁰.

Me parece justa la respuesta, porque hace justicia tanto al pluralismo axiológico como a un horizonte común de referencia. Cuando al aprobarse por la ONU la Carta de Derechos Humanos, en 1948, le preguntó un periodista a Jacques Maritain cómo habían podido llegar a un acuerdo, éste le dio por toda respuesta: «muy sencillo, sobre la base de que cada uno ha renunciado a hacer valer su propia interpretación». Creo que éste es el espíritu del consenso entrecruzado. A un liberal le basta con saber, al margen de sus compromisos teóricos estrictos, que la libertad, la dignidad y la justicia representan valores universales, que todas las culturas deben respetar, y que esto comienza ya a ser un patrimonio de todas. Pero ¿cómo concebir tal coexistencia, o, por mejor decir convivencia, sin alguna conciencia cívica común acerca de lo conveniente y lo justo? El propio Gray parece apuntar a este horizonte común de referencia, pero de inmediato lo corrige *pro domo sua*:

Los valores humanos universales no generan una única concepción de justicia. Expresan constricciones sobre lo que puede considerarse como un compromiso razonable entre valores y modos de vida rivales. De este modo los valores humanos universales establecen límites éticos a la búsqueda del *modus vivendi*. Como la tolerancia liberal, el *modus vivendi* está lejos de la idea del todo vale. La coexistencia pacífica no es un valor a priori¹¹¹.

¹⁰⁸ *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 18.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 63.

¹¹⁰ *Ibid.*, 32.

¹¹¹ *Ibid.*, 30.

Pero, ¿por qué «compromiso» y no «consenso entrecruzado», como supone Rawls? ¿Por qué constricciones, lo que parece sugerir un límite externo e impuesto, y no obligaciones internas constitutivas? Incluso tomados los derechos como límites negativos y no positivos o constituyentes, como creo, sería necesario preguntarse por el cómo y el porqué de estos límites. Cómo aceptar públicamente estos límites si cada cultura no los reconoce desde su propia perspectiva de valor? Interpretarlos como un «compromiso», cosa que ocurre entre intereses y preferencias circunstanciales y coyunturales, es tanto como devaluarlos en su significación. Es demasiado obvio indicar aquí hasta qué punto los derechos humanos se deben, aun cuando no exclusivamente, a la tradición liberal. No se trata de litigar por esto, sino de reconocer la responsabilidad que tiene esta tradición en su cultivo y protección.

3. AUTONOMÍA Y TOLERANCIA

Llegados a este punto del debate, valdría la pena una mirada retrospectiva sobre Mill, dado el lugar relevante que Gray le concede en su teoría. La tolerancia en Mill ni es un medio o interregno hasta llegar a un acuerdo superior ni mera estrategia de paz ante la imposibilidad de acordarse. Tanto en un caso como en otro se recae respectivamente en una afirmación dogmática sobre la posibilidad o imposibilidad de un acuerdo. Mill sostiene tan sólo que la tolerancia promueve un sano espíritu de autocrítica y de relativización, a la par que impulsa al diálogo para la comprensión recíproca de las diferencias, al margen de cuál sea el grado del acuerdo alcanzado o del que se pueda alcanzarse en cultura cívica. En Mill la tolerancia no es instrumental ni meramente funcional, sino una disposición ética consecuente con el respeto a la autonomía del otro para conducir su vida libremente en un horizonte de valor. «En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es por derecho absoluta. El individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente»¹¹². La razón, pues, para respetar la libertad del otro, mientras no inflija ningún daño, es la de su propia soberanía de sí. «El error de Mill —crítica Gray— fue pensar que la mejor vida posible debe ser, en lo fundamental, la misma vida para todos. No tenía dudas de que la mejor vida humana posible era la de los individuos autónomos. Al mismo tiempo, temiendo un mundo que contuviera únicamente individuos autónomos, a menudo ensalzaba la diversidad. Igual que el pensamiento liberal en general, el pensamiento de Mill está asaltado por estos impulsos opuestos»¹¹³. Me pregunto si la intersección entre estos impulsos opuestos no será el consenso

¹¹² John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, ob. cit., 75.

¹¹³ *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 75.

entrecruzado, en la medida en que demarca metódicamente dos niveles —el de la justicia y el de la vida buena—, y dos modos complementarios de fundamentación del acuerdo. Por lo demás, creo que aquí de nuevo recae Gray en un esquema muy simplista, al contraponer autonomía y pluralismo, como si fueran incompatibles. Un mundo que admita la existencia de individuos autónomos es el único que garantiza el derecho a la existencia de grupos autónomos, con su específica identidad cultural, y a la vez, el único que propicia reglas de entendimiento y de respeto entre tales grupos. Como ha señalado Joseph Raz, la autonomía, en cuanto dirección de la propia vida, presupone la existencia de un pluralismo evaluativo en que poder ejercerse, pero, a la vez, tal pluralismo de opciones radicales de valor exige llevar a las últimas consecuencias el respeto al otro en su autonomía, esto es, en su capacidad de conformar libremente su vida en el horizonte del valor. La necesidad de la tolerancia se vuelve entonces apremiante. En suma, «el deber de la tolerancia, y las más amplia doctrina de la libertad de que es parte, son aspectos del deber de respetar la autonomía»¹¹⁴.

Comenzaba estas reflexiones, partiendo del contexto del litigio, en el pensamiento liberal, entre autonomía y tolerancia, y quisiera cerrarlas haciendo ver la necesaria conexión de estos dos radicales. Una tolerancia sin respeto, destila indiferencia o condescendencia, mientras que la tolerancia del respeto es activa y comprometida con la suerte del otro. A la inversa, la autonomía, ya sea de individuos o de grupos identitarios, sin respeto recíproco, es tan sólo un acicate para la confrontación. La fórmula «tolerancia para convivir en paz» se puede tornar inocua y acabar volviéndose contra sí misma, si la falta de respeto o la imposibilidad de comunicación bloquea *de facto* el camino del entendimiento, al excluir *de iure* una base de convicciones cívicas sobre las que poder convivir. Sin este mínimo, los conflictos de valores sólo pueden llevar al aislamiento cultural del ghetto o a la confrontación. A John Gray no se le puede ocultar que el politeísmo evaluativo, si se cierra en mundos incommunicables, puede ser tan peligroso y violento como el monoteísmo de lo universal. Por otra parte, Gray es consciente de que la paz no puede erigirse en un valor supremo por encima de la libertad o de la justicia, y de ahí que se vea obligado a precisar: «El fin del *modus vivendi* no es ningún bien supremo, ni siquiera la paz. Es la reconciliación de bienes contradictorios»¹¹⁵. Sí, pero ¿cómo se lleva a cabo esta empresa? «No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz —precisa Gray—. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir»¹¹⁶. Pero, ¿pueden concebirse estas instituciones fuera de un régimen democrático liberal, en su núcleo básico sustantivo?; y ¿podrían éstas sobrevivir

¹¹⁴ Joseph Raz, *The morality of freedom*, ob. cit., 407.

¹¹⁵ *Las dos caras del liberalismo*, ob. cit., 36.

¹¹⁶ *Ibid.*, 15.

por su mera funcionalidad sin cierto grado de justificación y de asentimiento? A esta segunda pregunta, la respuesta de Gray es claramente negativa, en la medida en que sospecha detrás de la política del consenso, incluso del consenso por entrecruzamiento o solapamiento de Rawls, un intento de primar una forma de vida particular, con su pretensión universalista, que acabaría erosionando el espíritu de convivencia. Yo me inclino a pensar, en sentido contrario, que sólo un régimen liberal/democrático, fundado sobre el principio de autonomía, está en condiciones de garantizar la convivencia y el respeto al pluralismo cultural. En suma, el mero carácter prudencial o instrumental de la tolerancia como estrategia para la paz, corre el riesgo de perder de vista la motivación ética radical de la tolerancia como respeto al otro precisamente por su autonomía y, en cuanto tal, en su diferencia y peculiaridad. Es este respeto la verdadera garantía de la paz social, pero, por lo mismo, exige que se preserven las condiciones institucionales que garantizan la autonomía y permiten, a la vez, la convivencia. Si el principio de la autonomía, que es un principio fuerte, se pone en entredicho, por mor del pluralismo cultural, ya no hay modo de recuperar una base firme para convivir. ¿Se podría ser tolerante con una cultura que conculcara este valor y por ende se volviera, intolerante, contra el espíritu de la tolerancia, que le permite subsistir?

Si hubiera que destacar algún valor *a priori*, esto es, constitutivo de la convivencia, creo que sería éste. Gray y con él todos los entusiastas de la diferencia suelen argüir que la autonomía es tan sólo un modo cultural de ser entre otros, producto del racionalismo moderno y consustancial con la civilización occidental, y no puede erigirse sobre los demás sin destruir las bases del pluralismo cultural. Pero, creo que hay algo en el valor de la autonomía, que más allá de la cultura del individualismo occidental, (de la que puede hacerse *epokhé* metódica, como propone Rawls), lo acredita como un ingrediente esencial, y, por tanto, meta-cultural y trans-versal, de cualquier ideal de la vida buena. Al igual que no es humanamente digna y aceptable una vida sin libertad, creo que se rechazaría, de ser consciente de ello, una libertad que no dé franquía a la disposición de sí. El rango *a priórico*, por así decirlo, de la autonomía es que hace valioso y digno el pluralismo cultural mismo en la medida en que posibilita una elección de valor. «La autonomía es valiosa —precisa Raz— sólo si uno traza un rumbo para la propia vida a través de elecciones significativas entre opciones diversas o valiosas»¹¹⁷. De modo que una cultura que le negase al individuo esta posibilidad estaría en contra, lo supiera o no, del valor moral del pluralismo. Un argumento análogo puede formularse desde la instancia del arbitrio, como ha hecho Habermas, siguiendo a Kant:

¹¹⁷ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, págs. 103-104.

En general la libertad consiste en la capacidad de vincular el arbitrio por medio de máximas; pero la autonomía es la autovinculación del arbitrio por medio de máximas que hacemos propias por *comprensión*. La autonomía no es un valor junto a otros porque está mediada por la razón. Esto explica por qué *éste* contenido normativo no merma la neutralidad del proceso. Un proceso que permite al punto de vista moral poner en marcha la formación de juicios imparciales es neutral frente a cualquier constelación de valores, pero no frente a la razón práctica misma¹¹⁸.

El respeto a la autonomía exige conjuntamente, como sostiene Ch. Taylor, el reconocimiento tanto de la libertad del otro como de su individualidad cultural. Pero, a la vez, supone un régimen básico de convivencia en que los participantes puedan fijar autónomamente las reglas por las que quieren regir sus vidas. Ciertamente, no se puede obligar a nadie a ser autónomo, pues, como señala Raz, cada uno o es autónomo por sí mismo o no lo es en absoluto, pero cabe al menos «asegurar las condiciones básicas que capacitan a una persona para ser autónoma»¹¹⁹. En este sentido, la tolerancia, en cuanto respeto a la autonomía, es una virtud activa, militante. No sólo significa un deber de no interferencia, sino de asistencia positiva, fortaleciendo todas las condiciones institucionales que posibiliten tal autonomía. Más aún, el respeto a la autonomía exige, según Raz, otros deberes complementarios, tales como ayudar el crecimiento de las capacidades cognitivas y emotivas del otro, en aras de su autonomía, y favorecer «la creación de un rango adecuado de opciones para él, entre las que pueda elegir»¹²⁰. Este es el nivel radical de la tolerancia intersubjetiva, el respeto activo al otro en cuanto otro, en atención a la dignidad de su ser racional. Sobre este nivel primario, extensivamente, puede alzarse el nivel de la tolerancia intercultural, en que el respeto al otro implica un reconocimiento activo de su diferencia cultural en el marco de un patrimonio evaluativo en relación a su propia comprensión como agente racional.

Desembocamos así en la cuestión de un liberalismo consecuente con el principio axial de la autonomía, frente al laxo liberalismo del «vivir y dejar vivir», que defiende la no-interferencia en el seno de las identidades culturales de grupo, aun cuando éstas mantengan comportamientos iliberales. ¿Puede este liberalismo consecuente ser «impositivo»? Como ya se ha anticipado, este es la acusación que se ha hecho a la tolerancia liberal, viéndola como una forma de orgullosa condescendencia con otras culturas, bajo la creencia en el fuero de una razón universal. La tolerancia liberal implica, a los ojos de sus críticos, un monismo cultural impositivo, que acaba destruyendo su posibilidad de com-

¹¹⁸ *Debate sobre el liberalismo político*, ob. cit., 179.

¹¹⁹ *The morality of freedom*, ob. cit., 407.

¹²⁰ *Ibid.*, 407-408.

prender y relacionarse con otras culturas. Más aún, a la tolerancia ilustrada se la acusa de haber generado una nueva intransigencia por estar interesada más en el triunfo de la libertad de conciencia frente al fanatismo que en la conquista del derecho a la diferencia, o por mejor decir, del respeto a la diferencia cultural por encima incluso del respeto a las personas (que es en verdad lo sustantivo que proclama el liberalismo). Pese a tales reproches —tan gruesos de tono retórico como pobres de fundamentación—, cuando se trata de lesión a derechos y libertades básicas, cometidos en nombre de la mística de la comunidad, el liberalismo no puede ser indiferente ni condescendiente.» El liberalismo se compromete con (y quizá se define por) la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad, aunque fuese para decidir que ya no vale la pena seguir ateniéndose a ellas¹²¹. Y es que la tolerancia, aun cuando se entienda en el sentido ampliado de respeto a las identidades culturales, no puede separarse de la idea integral de autonomía en el sentido de la mejor tradición liberal. Claro está que la regla capital del liberalismo es la dialogar en vez de imponer. Pero en tales casos, el liberalismo puede y debe ser impositivo, yo diría mejor limitativo o restrictivo, al menos en relación con los grupos o minorías nacionales, que están bajo la misma jurisdicción estatal. Incluso, en el orden internacional, el liberalismo consecuente tiene que ser partidario de mecanismos internacionales de protección de los derechos humanos y, en caso extremo, de intervenciones en otros Estados, bajo la supervisión de un organismo internacional de representación como la ONU, contra delitos de lesa humanidad, como violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos, si fracasan las vías del entendimiento y la negociación. Obviamente, la ética liberal ilustrada está más próxima a la persuasión, la educación y el diálogo que a la intervención. Pero, como puntualiza Kymlicka, «si la teoría liberal tiene que contribuir en algo a este diálogo, este algo seguramente consistirá en explicar detalladamente las implicaciones de los principios liberales de libertad e igualdad. Y esto no representa el primer paso en la vía de la interferencia, sino que, por el contrario, es el primer paso para iniciar un diálogo»¹²². En suma: no es posible desconectar la tolerancia del respeto a la autonomía. Por el contrario, una tolerancia indiscriminada, que desconozca las razones liberales de su justificación, fácilmente se invierte y pervierte en una tolerancia delicuescente, que acaba siendo en la práctica, en muchos casos, una tolerancia del desinterés.

¹²¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ob. cit., 152; trad. esp. cit., 211.

¹²² *Ibíd.*, 171 y 236, respectivamente.

TERCERA PARTE

PLURALISMO E INTERCULTURALIDAD

Ética democrática, pluralismo y nacionalismo*

Apenas si hay tregua para la reflexión. Los acontecimientos políticos se aceleran y precipitan, nos asaltan y apremian, sin dar huelgo de reposo. El plan de Ibarretxe ha obligado a que la mayor parte de la retórica del XXV aniversario de la Constitución haya tenido un tono marcadamente apologético, en reacción, en gran medida, al desafío nacionalista. Luego, el pacto tripartito catalán, abundando en análoga pretensión nacionalista, y con una escenificación melodramática de la «Cataluña libre», ha venido a enconar más los ánimos, si cabe. Hoy mismo, la escandalosa iniciativa de Carod-Rovira, *consenller en cap* de la Generalitat, de dejar a Cataluña a resguardo de atentados terroristas a cambio de apoyos políticos a ETA por parte de su formación independentista Esquerra Republicana de Cataluña (ERC) es un aldabonazo ignominioso en la conciencia ciudadana de este país. Por último, la convocatoria de elecciones generales amenaza con tragarse toda reflexión en la pleamar de consignas, propuestas y contrapropuestas. En este clima de crispación, se ha podido hablar de un suicidio constitucional, por ruptura del consenso básico nacional, y de una desestabilización de las instituciones democráticas. Otros, en cambio, se quejan de la demonización del nacionalismo mal comprendido y calumniado. Hay también quienes invocan de buena fe al espíritu del diálogo, casi como un exorcismo de los demonios familiares, en un acto ritual, que en tales circunstancias más parece un brindis al sol. Dejo de lado, por supuesto, aquellas otras invocaciones interesadas al diálogo, por parte de quienes propician la ruptura constitucional, por no ser más que simples coartadas, que nadie puede tomar en serio. ¿Se trata de meras exageraciones en el ardor de la disputa o encierran graves premoniciones de una amenaza objetiva a la convivencia? ¿Son los nacionalismos ideologías políticas difícilmente conciliables con la democracia? ¿O es la democracia libe-

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2004, páginas 113-146.

ral tan poco flexible y razonable que no acierta a concebir u organizar una política de la diferencia? En medio de tan proceloso horizonte, el ambiente meditativo de la Academia propicia un paréntesis de sosiego para encarar estos interrogantes

Quisiera partir de una hiriente paradoja: el extraordinario desarrollo de las instituciones de autogobierno, el intenso cultivo de las culturas autóctonas diferenciales, la formación de una nueva clase política capaz de representar los intereses regionales y autonómicos sin complejos ni inhibiciones, en fin, el entendimiento civil entre los españoles en medio de las diferencias, a lo largo de estos veinticinco años de democracia, ha sido un fruto inequívoco, unánimemente reconocido dentro y fuera de España, de la aplicación consecuente del pluralismo consagrado en la Constitución, como un valor superior de la convivencia. Y, sin embargo, en este momento de máxima vigencia social de la Carta Magna, una grave crisis institucional, inducida por las crecientes exigencias nacionalistas, algunas de ellas abiertamente separatistas, está cerniéndose en el horizonte. ¿Es que la Constitución se trasciende a sí misma en su ejercicio en virtud de las mismas circunstancias socio-políticas que ha generado, de modo que está llamada a ser superada y negada dialécticamente por su propio éxito, o estas nuevas circunstancias sociopolíticas de la España plural y en pacífica convivencia social son más bien la corroboración de la salud política y la eficacia de la Constitución española? Dicho en otros términos, ¿la tendencia hacia la secesión es una consecuencia necesaria e inevitable del pluralismo político, que consagra la Constitución, o más bien del nacionalismo, que se ampara en ella para pretender llevar a cabo sus pretensiones radicales? No puedo menos de anticipar ya desde el comienzo la posición, que trato de defender en esta ponencia: ciertamente, las llamadas «nuevas circunstancias» de un pluralismo maduro y pujante obligan a reajustar los términos del pacto constitucional, actualizando sus más altas posibilidades de armonizar la convivencia, pero en modo alguno justifican disolverlo o superarlo en la base donde dimana su poder constituyente: la soberanía indivisa de la nación española. Y, desde luego, obligan a repensar las condiciones éticas y políticas en que pueden convivir las diferencias culturales o los llamados «hechos políticos diferenciales». Recientemente ha escrito José María Setién que el «nacionalismo está bajo sospecha»¹. De ser así, parece claro que la sospecha sólo puede disiparse con la crítica y el análisis riguroso, y no generando contrasospechas por doquier. Importa mucho contar con ideas claras en este asunto. Mi propósito es, pues, dirimir, aun cuando de una mane-

¹ «Es difícil hallar tratamientos de carácter ético sobre lo que es nacionalismo en sí, sin calificativos ni añadidos, lo que presupone un cierto pre-concepto de que es malo» (*De la ética y el nacionalismo*, Donostia, Erein, 2003, m, pág. 45). Al hablar del radicalismo nacionalista, me limito a usar en sentido propio un sustantivo que emplea el mismo Setién, pues, como él reconoce, la pretensión última de todo nacionalismo es convertirse en Estado independiente.

ra forzosamente esquemática, las conexiones de la ética con el pluralismo y el nacionalismo; de la ética en general, y más particularmente, de la ética política, a la que llamo sencillamente ética democrática.

1. EL VALOR ÉTICO/NORMATIVO DEL PLURALISMO POLÍTICO

El blanco de mi atención se centra en el artículo segundo de la Constitución, porque en él se formula el núcleo sustantivo de la cuestión que nos ocupa: «la insoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles» y «el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre ellas». Queda así bien explícita la voluntad del legislador de tratar conjunta y complementariamente estas dos tesis fundamentales, cuyos principios se han formulado en el artículo primero: a saber, *a)* «que la soberanía nacional reside en el pueblo español», y que *b)* «el pluralismo político» forma parte de los valores superiores que inspiran nuestro ordenamiento jurídico. Sorprende de entrada el privilegio que se le concede al «pluralismo político», junto a valores tan fundamentales como la libertad, la justicia y la igualdad, y en paridad con el rango normativo primordial de estos valores supremos. Es obvio que el reconocimiento del pluralismo político, esto es, de la diversidad y contraste entre ideas y creencias, es una consecuencia intrínseca de la admisión de la libertad, como clave del orden político, y está implícito estructuralmente en la misma idea de democracia. ¿Por qué reclamar entonces una posición de privilegio en el frontispicio de los valores normativos? A primera vista parece que hubiera bastado la apelación a la tolerancia, para asegurar el respeto a las diferencias ideológicas, o bien a la solidaridad como garantía de la vertebración política en el juego de las diferencias. De hecho, el «pluralismo político» no figuraba en el Anteproyecto de la Ponencia constitucional, según cuenta Luciano Parejo Alfonso, y fue introducido en una enmienda transaccional a propuesta de Roca Yunyent, en representación del grupo nacionalista catalán². Como dijo Roca en su defensa en el trámite del Congreso de los Diputados, «porque ello quiere significar no un simple reconocimiento formal que iría implícito en la propia estructura democrática, sino en la voluntad de hacer posible la expresión del pluralismo»³.

Pero ¿de qué pluralismo se trata? ¿Era sólo la reacción democrática, que quiere dejar constancia de su convicción pluralista, contra los años negros de la Dictadura franquista, en que fueron prohibidos y perseguidos los partidos polí-

² «Constitución y valores del ordenamiento», en *Estudios sobre la Constitución Española. Homaje al Profesor Eduardo García Enterría. I. El Ordenamiento jurídico*, Madrid, Civitas, 1991, págs. 32-33.

³ *Ibíd.*, 37.

ticos, o en esta mención del pluralismo se encierra una propuesta de mayor calado? Me inclino por lo segundo, a tenor de la significación política del proponente. Téngase por lo demás en cuenta que esta mención del «pluralismo político» cayó en el trámite del Senado, como señala Parejo Alfonso⁴, pues la Comisión no se pronunció ante el dilema planteado por el Sr. Sánchez Agesta entre recoger el pluralismo como mero dato sociológico o como valor superior. No obstante, la mención al pluralismo fue recuperada en el debate definitivo del texto en el Pleno del Congreso de los Diputados. Todo ello hace pensar que algo muy decisivo estaba en juego, aun cuando a lo largo de las discusiones, nadie llamó sobre ello la atención expresa. A mi entender es claro que el legislador constituyente quiso destacar el valor normativo del pluralismo, porque tenía a la vista algo más relevante que el mero pluralismo ideológico, ya se trate de convicciones filosóficas o de credos religiosos, porque éste, en efecto, está formalmente sobreentendido en la idea misma de democracia. Me refiero al pluralismo cultural, originado en distintas tradiciones etnolingüísticas, que constituyen formas de vida identitarias, y que constituye la base ética legitimadora para el derecho a las autonomías. De ahí que se hable en el artículo segundo de «nacionalidades», y no sólo de regiones, indicando con ello que el pluralismo cultural refrenda el reconocimiento de una diversidad, no meramente ideológica, sino vital y cultural, en que arraiga la propia conciencia identitaria de algunos pueblos de España. Difícilmente se podría llegar más lejos en las premisas normativas del texto constitucional. Si como dijo G. Peces-Barba se trataba de «vincular el ordenamiento jurídico con la realización de determinados valores»⁵, sentando así su carácter de normas últimas de legitimación —«valores que el Estado se compromete no sólo a cumplir, sino a hacer cumplir», según M. Herrero de Miñón⁶—, la mención del pluralismo, en el sentido más ancho del término, al abrirse expresamente al reconocimiento de los «hechos diferenciales», exigía una política activa de la diferencia.

2. ESPAÑA, «NACIÓN DE NACIONALIDADES»

En conformidad con estas premisas, no es extraño que España sea definida en el artículo segundo como «nación de nacionalidades» y quede vertebrada política y territorialmente en el nuevo marco de las autonomías. Ésta era la organización adecuada al reconocimiento del pluralismo. Algunos han querido ver en esta fórmula una mera contradicción, que so color de una componenda política apaciguadora, introducía un caballo de Troya en la Constitución, cargándola de ambigüedades peligrosas. Otros, más resueltamente, y en sentido

⁴ *Ibíd.*, 43-44.

⁵ *Ibíd.*, 39.

⁶ *Ibíd.*, 36.

contrario, se amparan en ella para defender un Estado plurinacional, intentando borrar del vocabulario político el nombre de España, tan enfáticamente invocado en la Constitución, para suplirlo por el artificio del «Estado español». Pero España nunca ha sido un Estado plurinacional, al modo del Imperio austrohúngaro, pongo por caso, como prueba inequívocamente su historia, pues la conciencia de la unidad nacional precedió siempre a la diversidad política, desde la España visigótica, y tras la quiebra de ésta por la invasión musulmana, orientó a lo largo de la Edad Media los esfuerzos de los reinos cristianos contra los invasores para restaurar la unidad de la España perdida. España no fue surgiendo como asociación política artificial de naciones extrañas entre sí, sino como la recuperación lenta pero tenaz de una pertenencia a un tronco político unitario⁷. Era la «una y diversa España», que ya elogió Alfonso X el Sabio. Así debieron de sentirlo los constituyentes, al declararla «nación de nacionalidades» (o si se quiere, «sobre-nación», por utilizar el término de Unamuno), «una patria común e indivisible de todos los españoles», con una indisoluble soberanía y ciudadanía. La Constitución pudo decir «Estado plurinacional», lo que hubiera supuesto un cambio histórico de enorme alcance político, con-federal, más que federal, y no lo hizo, sino «nación de nacionalidades» o, lo que es su equivalente, nación pluricultural, que es cosa bien distinta. Al entender a España como nación, mantenía la coincidencia que ha sido consustancial a todo el nacionalismo político moderno, entre la nación cultural española, con una ascendencia histórica anterior a la invasión musulmana, y la nación/Estado, con estirpe de cinco siglos, fundada en el umbral mismo de la Modernidad. A la hora, pues, de invocar derechos históricos forales⁸, sería prudente no perder de

⁷ Los argumentos históricos sobre ello son sencillamente irrefutables, como ha mostrado, entre otros, José Antonio Maravall. «En este sentido —recuerda Carlos Seco— «la Reconquista supuso un factor de unidad —en cuanto impulso unánime solidario por parte de los distintos núcleos en que aquella se concretó—. Pero su contrapartida fue la diversidad política en que estos distintos núcleos cristalizaron, como Reinos y Condados independientes; diversidad que había de afirmarse en el desarrollo diferenciado de lenguas y creaciones culturales. Reflexionando sobre esta irremediable ruptura en entidades políticas diversas, Sánchez Albornoz veía la Reconquista como una fatal experiencia histórica. No llegaremos a la misma conclusión si vemos un enriquecimiento de matices, de versiones de lo español, en ese largo proceso» («España: ¿Estado plurinacional o nación de naciones?», en *España, Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, pág. 320.

⁸ Que no son más que el derecho a la foralidad misma, reconocido e incluido en el marco competencia autonómico, pero que en modo alguno presupone, ni siquiera implícitamente, alguna forma indirecta de reconocimiento de una entidad política independiente, lo que hubiera significado una contradicción flagrante del legislador constituyente. «El TC ha descalificado cualquier intento de configurar la autonomía derivada de la Disposición Adicional 1.ª CE como un espacio exento a la eficacia de los restantes preceptos constitucionales y en particular del Título VIII» (Pedro Cruz Villalón, «Jurisprudencia del TC sobre autonomías regionales», en *Estudios sobre la Constitución española*, ob. cit., IV, 33-48.

vista este otro derecho histórico multisecular de una nación/Estado a conservar su soberanía⁹, si además de refrendada por la historia está legitimada por un pacto democrático.

El error de los unos y los otros al interpretar esta fórmula, pese a sus contrarias intencionalidades, es el de tomar unívocamente el concepto de «nación» y concluir de ello que o bien la fórmula es contradictoria o sólo tiene sentido en un nivel macropolítico confederal. Se pasa por alto o se finge ignorar una vieja distinción de la ciencia política, entre la «nación cultural» como la comunidad de una forma de vida, en que se nace, fundada en una tradición y memoria de un origen común («nacionalidad» según la Constitución) y la «nación política» o civil, propiamente dicha, en cuanto comunidad política soberana, fruto de un pacto de ciudadanía, que define derechos civiles y libertades políticas comunes a todos sus miembros. Son, como bien se sabe, dos tradiciones distintas de pensamiento: la romántica historicista, que define a la nación como un hecho de cultura, asentado en la memoria histórica, con anterioridad a cualquier pacto político, y la ilustrada republicana, oriunda de la Revolución Francesa¹⁰, que entiende por nación el producto de una voluntad común de convivencia según principios democráticos. Nación como organismo viviente con raíces etnolingüísticas diferenciales y nación como voluntad de entendimiento en un «proyecto político» de vida en común conforme a valores universales. Como señala Habermas, «el modelo normativo para una comunidad que no tiene la posibilidad de exclusión es el universo de las personas morales, el reino de los fines de Kant»¹¹. Dicho sumariamente: nación como destino cultural de un pueblo o como pacto libre de convivencia. Ambos sentidos y tendencias marcan dos ideologías políticas muy diferentes, con un sentido de patriotismo cultural de pertenencia la primera frente al patriotismo constitucional de la segunda. En el primer caso, la patria es fundamentalmente la tierra y la sangre, y, por tanto, la lengua en la memoria viva de la tradición y del origen común. Para el segundo valdría la magnífica definición de Marguerite Yourcena, que me recuerda en carta mi admirado amigo el profesor Domingo Blanco, de que la «patria es la inteligencia», y, por ende, la conciencia moral de un destino común; no tanto el pasado mítico inmemorial como el futuro en construcción de una comunidad cívica universal.

Una nación política fundada estrictamente en una identidad cultural sustantiva tiende a ser excluyente con tal de preservar su interna homogeneidad.

⁹ Frente al historicismo romántico de las culturas étnicas (o nacionalidades), Benjamín Azín se ha referido a este otro historicismo de los Estados nacionales, que basan su legitimidad en su larga existencia (*Estado y nación*, México, FCE, 1968, pág. 201). Obviamente, este historicismo no tiene menos derechos, sino más, en cuanto implica Estados seculares, consolidados histórica y jurídicamente y reconocidos internacionalmente.

¹⁰ Dominique Schnapper, *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 67.

¹¹ *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 140.

Resulta muy difícil e improbable que un Estado sustentado en una ideología nacionalista pueda acoger en su seno el principio de la diferencia. En cambio, una nación cívica, al modo republicano, es abierta, plural y cosmopolita. Como subraya Dominique Schnapper, a propósito de la comunidad de ciudadanos surgida del acontecimiento revolucionario francés, «gracias a dicho proyecto —a la vez sistema de valores e instituciones— se integraron, tras la Revolución, poblaciones heterogéneas por su origen regional, social y nacional»¹². No hay necesidad de entender la integración como asimilación para reconocer lo que parece obvio, que «el estado constitucional democrático —escribe Habermas— está mejor armado normativamente que otros regímenes políticos para resolver problemas de integración política de este tipo»¹³. La idea de una comunidad cívica constitucional permite entender la fórmula «nación de nacionalidades» como un proyecto político de convivencia en el pluralismo cultural, dentro del marco de las instituciones democráticas. Porque, como señaló Renán, una nación no es raza ni lengua ni geografía, entre otras razones, porque el hombre no se contiene exclusivamente en estos parámetros, sino, ante todo,

una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, tan sólo hacen una constituyen esta alma, este principio espiritual. La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa¹⁴.

Claro está que esta «conciencia» común ha de concretarse en un pacto objetivo, que formule un proyecto político a compartir. Esto es lo que ha ocurrido en la Constitución de 1978. La voluntad de convivencia está avalada en España por una larga historia en común, por vínculos sociales y culturales polivalentes y ha sido refrendada y legitimada en el pacto constitucional, al declarar el «pluralismo político» como valor de rango normativo superior. Los constituyentes españoles de 1978 se propusieron la instauración de un Estado pluricultural, que reconociera los hechos diferenciales y los regímenes forales, vertebrándolos en un Estado autonómico, que es intrínsecamente federalizante. Por

¹² «Me parece —escribe Dominique Schnapper— que el concepto de proyecto político puede superar la oposición, demasiado simple, entre la definición objetiva y la subjetiva y explicar la tensión entre el proyecto universalista de la ciudadanía y la realidad concreta de los particularismos nacionales» (ibíd., 54).

¹³ *La constelación postnacional*, ob. cit., 99.

¹⁴ ¿Qué es una nación?, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, pág. 106. En un sentido análogo, escribe Miguel de Unamuno «el único patriotismo fecundo en frutos de civilidad y civilización es el que nace de la conciencia histórica de un pueblo, de un sentimiento patrio alumbrado por el conocimiento de la tradición. Y así la patria se elige, ¡vaya si se elige!» (*Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966, IV, 1288).

primera vez en su historia, la Constitución de la reconciliación, como me gusta llamarla, ofrecía el pacto más generoso y plural de convivencia¹⁵. Gracias a este pacto, se ha abierto en la historia de España una etapa fecunda con un proyecto político ilusionante, capaz de llevar a cabo, como han probado estos veinticinco años, la plena democratización de la sociedad española, a la par que su integración en Europa y la modernización de sus estructuras socioeconómicas y culturales. Estos son, a mi juicio, los avales que garantizan el acierto institucional de una «nación de nacionalidades».

3. LA TENSIÓN ENTRE DEMOCRACIA Y NACIONALISMO

La fecundidad de esta fórmula puede ponderarse mejor a la luz de los actuales replanteamientos de la filosofía política ante la formación creciente, a escala planetaria, de sociedades multiétnicas de una extrema complejidad. Afrontados hoy a tan grave situación, se advierte más fácilmente la tensión existente entre los radicales de la democracia y el nacionalismo, larvada durante años por una ingenua fe liberal. El tema no fue un motivo serio de consideración, porque no llegó a sentirse como problema. Históricamente, el Estado democrático moderno, legitimado en el pacto constituyente, se procuró como sujeto político de la ciudadanía una nación dotada de cierta identidad cultural, como garantía para preservar su unidad y solidaridad internas. Se produjo así un refuerzo recíproco entre la nación cultural y la nación cívica o política; aquella suministraba la base material o corporal —unidad de sentimientos, tradiciones y costumbres—, sobre la que el alma liberal insuflaba su espíritu. Cobraba así el Estado-nación «un rostro jánico», como lo ha llamado Habermas con acierto, al combinar la identidad colectiva de carácter cultural con la idea de constituir autónomamente una comunidad de ciudadanos: «Esta identidad oscila entre un imaginado origen común basado en la naturaleza propia del pueblo-nación y la mera construcción jurídica que representa la idea de una nación de ciudadanos»¹⁶.

Conspicuos liberales, como John Stuart Mill o Wilhelm van Humboldt pudieron elogiar esta simbiosis de nacionalismo y liberalismo como una condición positiva de autoconservación del poder político. Al fin y al cabo, ambos radicales, liberalismo y nacionalismo, convergían en su trabajo en cuanto instrumentos críticos de desmontaje del autoritarismo y del imperialismo, respectivamente, del Antiguo Régimen. Así, en su sinergia, podían llevar a cabo, como señala Andrés de Blas, «una función legitimadora de un nuevo sistema político

¹⁵ Véase el ensayo «La ética pública constitucional», incluido en este volumen.

¹⁶ «La constelación postnacional y el futuro de la democracia», en *La constelación postnacional*, ob. cit., 133.

que ha dejado de contar con el recurso a las viejas legitimaciones, sean éstas la tradición, el principio dinástico o la religión»¹⁷. A la inversa, ciertas naciones culturales, como Alemania o Italia, tendieron a unificarse como cuerpo político estatal. Pero en todo caso, se trataba, como afirma De Blas, de un movimiento nacionalista de signo integrador, favorecido por las nuevas bases económicas capitalistas, y buscando una legitimación democrática del poder, como producto de la soberanía popular. Y esta tendencia de asimilar nacionalismo y liberalismo alcanza históricamente hasta la propuesta moralista del presidente Wilson, esgrimiendo contra el imperialismo de los Estados plurinacionales, el principio de las nacionalidades o de la autodeterminación de los pueblos, esto es, de comunidades con identidad cultural homogénea.

Parecía obvio, al menos a primera vista, que el nacionalismo de los Estados modernos era compatible, en principio, con la democracia, porque aspiraba a unificar la vida de la nación mediante vínculos objetivos universales, sin prestar atención a las diferencias particulares específicas. Se necesitó, sin embargo, de la perspicacia de Lord Acton para detectar en el seno del nacionalismo, incluso del civil o político, tal énfasis sobre la identidad nacional y la tendencia hacia la exclusividad, que podría poner en peligro o coartar en la práctica la universalidad de los principios de la democracia. Su advertencia contra el nacionalismo fue muy estricta y severa: «No hay principio de cambio ni especulación política concebible más absorbente, más subversiva o más arbitraria que ésta. Es una refutación de la democracia, porque establece límites para el ejercicio de la voluntad popular y lo sustituye por un principio más elevado»¹⁸.

Y lo que se dice de todo nacionalismo, vale especialmente para el nacionalismo cultural, al cifrar la unidad del cuerpo político en una identidad colectiva prepolítica, como su condición intrínseca de posibilidad. El modo en que identidades de raza o de lengua, de tradición cultural o de religión se hacían pasar por caracteres nacionales integradores, adquiriendo con ello una mítica consagración que exigía lealtades incondicionales, se podría tornar fácilmente en la base de una política totalitaria. La exaltación de la conciencia nacional como vínculo fundamental de convivencia y supremo canon de valor político es siempre excluyente y exclusivista. Hacia dentro, genera exclusión y sospecha respecto a los que no comparten el mismo sentimiento nacional, que son proscritos o relegados como ciudadanos de segunda categoría; y hacia fuera, el recelo hacia los vecinos diferentes, sencillamente porque son los otros, los potenciales enemigos, el límite amenazador de nuestra frontera cultural. Y así ocurrió históricamente. Fue el conflicto de intereses y la lucha por la hegemonía entre los diferentes nacionalismos, los que acabaron por abrirnos a la evidencia, al precio de dos terribles guerras mundiales en Europa, del potencial agresivo y destruc-

¹⁷ *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pág. 45.

¹⁸ Cit. por Andrés de Blas, *ibíd.*, 50.

tivo que incubaba todo nacionalismo. Tras la doble hecatombe, se perdió la ingenua fe liberal en la simbiosis de nacionalismo y democracia. La tensión entre ambos radicales resultó indisimulable. Las democracias liberales se hicieron más sensibles a sus propias exigencias normativas de carácter universal, más allá del cultivo de identidades respectivas, y buscaron formas de cooperación e integración en espacios más abiertos y cosmopolitas. No perdieron por ello sensibilidad a las diferencias internas, pero aprendieron el modo de tratarlas políticamente para que dejaran de ser reactivas. Se descubrió que la ley de las mayorías puede conducir al despotismo, si no se establecen principios normativos, tales como derechos humanos, como base ético-jurídica de convivencia, y se inició una política de respeto y protección de las minorías por raza, idioma o religión. «En lo general eran derechos al tratamiento no-discriminatorio en las esferas políticas y económicas, el derecho —bien establecido para entonces en Occidente— al libre ejercicio de la religión, pero contando, además, con el derecho al libre uso del idioma de la minoría en caso de que se usara alguno»¹⁹. En suma, el nacionalismo, con su énfasis en la identidad cultural del sujeto político, fue puesto en cuarentena si no se conformaba con el espíritu de la democracia. Con posterioridad, las grandes tendencias que operan en el trasfondo de nuestro mundo histórico han venido a agrietar definitivamente los muros del moderno Estado/nación. La presión técnica y económica hacia la globalización y los profundos flujos migratorios, que están remodelando étnica y culturalmente la faz de las naciones, han puesto en cuestión la estructura del Estado/nación, al socavar las identidades colectivas y generar nuevas condiciones de interdependencia entre los Estados. La nación cultural, uniforme en su identidad colectiva, resulta hoy un mito tan injustificable como anacrónico y regresivo en una sociedad abierta y pluralista. De ningún modo puede aportar ya una base material de sustentación al Estado de los ciudadanos, antes bien lo agrava con hipotecas culturales e históricas, que en lugar de unificar, segregan y confrontan. Éste se sustenta exclusivamente en su legitimación constitucional democrática y en la solidaridad que nace de la voluntad moral de convivencia. De este modo aviva la conciencia de una democracia más intensiva y extensivamente cosmopolita, pero, a la vez, más abierta y sensible a los derechos de las minorías.

4. LA ÉTICA LIBERAL/DEMOCRÁTICA DEL PLURALISMO

Al consagrar el «pluralismo político» como valor superior de convivencia, el legislador constituyente estaba, fuera o no plenamente consciente de ello, conformándose al giro interno de la idea de democracia hacia una política de la diferencia.

¹⁹ Benjamín Azkin, *Estado y nación*, ob. cit., 156.

Era ésta la respuesta innovadora para afrontar el problema nuevo, a escala planetaria, de las sociedades multiétnicas. «La democracia moderna contrasta agudamente con la democracia antigua —señala Sanford Lakoff— porque incluye otras dos dimensiones de la autonomía —la plural y la individual, que abre potenciales fisuras con el nacionalismo civil o político»²⁰. En la democracia antigua, la autonomía se entendía como la capacidad de autogobierno de la ciudad en cuanto comunidad política. Con la democracia moderna, en cambio, la autonomía se internaliza, como un principio intrínseco de la conciencia personal, capaz de disponer de sí misma; luego se extiende traslaticamente a grupos o colectividades, y finalmente se consagra como la ley de la ciudadanía en tanto que autodeterminación colectiva. Esta diferencia de registros engendra ciertamente fisuras en el cuerpo unitario de la ciudad, pero a la vez da huelgo de libertad y posibilita un intrínseco dinamismo. Permite distinguir esferas —lo público y lo privado, el Estado y la sociedad civil—, y, a la vez, genera progresivamente una interna diferenciación de la vida política en atención a derechos de las minorías y a la salvaguarda de los hechos diferenciales. Lejos, pues, de ver el liberalismo como una ideología aliada con el nacionalismo, para preservar la identidad del sujeto político, habría que entenderlo mucho más radicalmente como una política germinal de la diferencia.

La ética que vengo llamando liberal/democrática, fundiendo sintéticamente ambos radicales como ya ha ocurrido históricamente en el constitucionalismo moderno, tiene su clave de sustentación en el concepto de autonomía. Sólo la persona, en su condición de agente racional y libre, lleva en sí la simiente de lo que ha de valer como ley universal. Es decir, la persona se vincula a sí misma por sí misma, porque contiene en sí, en cuanto ser racional, la forma de lo universal, donde reside el canon de todo valor. Ella sólo tiene —dice Kant— «la prerrogativa de ser la última piedra de toque de la verdad»²¹. Ninguna otra instancia normativa, ya esté fundada en la autoridad de la tradición o en un oráculo trascendente le puede ser impuesta sin subyugar o avasallar su propia capacidad soberana de autojuicio y autodecisión. Cualquier propuesta de valor, cualesquiera que sean los avales y garantías de su objetividad, tiene que ser reconocida por ella en cuanto valiosa, y aceptada en su fuero interno por conforme a o conformable por la forma de lo universal. «Esto descansa ya en el derecho originario de la razón humana, que no reconoce ningún otro juez que la misma razón humana común, en la que cada uno tiene su voz. Y puesto que todo perfeccionamiento, de que nuestro estado sea capaz, tiene que derivarse de esta voz, tal derecho es sagrado o irrestrictible»²².

²⁰ Sanford Lakoff, «Democracy», en *Encyclopedia of Nationalism*, Nueva York, Academic Press, I, 107.

²¹ I. Kant, «Was heisst: sich im Denken orientiren?», en *Kants Werke*, Berlín, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968, VIII, 146.

²² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A-752.

No quiere decir esto que se extravíe en un solipsismo y decisionismo individualista. En cuanto razón instituye un proceso crítico y está sometida a una incesante revisión; existe en la autocrítica permanente de sí, en el medio de la razón humana común. De ahí la conclusión kantiana, en pleno acorde con el espíritu de la Ilustración: «la piedra de toque para saber si el tener algo por verdadero es convicción (*Überzeugung*) o persuasión (*Überredung*) es, por tanto, externo: la posibilidad de comunicarlo y comprobar si es válido para toda razón humana»²³.

Por eso, sólo el que tiene la capacidad de autovincularse de por sí es capaz de vincularse al otro en un régimen de libertad y determinar conjuntamente las reglas por las que quiere gobernarse. El autolegisador es el ciudadano, es decir, el que pertenece a una comunidad de seres libres, donde cada uno es a la vez legislador y súbdito. De la autonomía personal surge la ciudadanía por obra de un pacto constituyente, en que se establecen en común los derechos y deberes civiles, que conciernen a todos y que a cada uno alcanzan por igual. Éste es el sentido de la igualdad civil en cuanto ciudadanos, miembros de una comunidad política donde cualquiera goza, en atención exclusiva a su condición racional, de los mismos derechos y libertades políticas, en la esfera de lo público, pero quedando exenta la otra esfera de lo privado, de lo que escapa a la razón y la fuerza del Estado, para el libre juego y aventura de la libertad personal. A la par que se constituía formalmente la comunidad política de ciudadanos se ponían estrictos límites al poder del Estado para que no traspasara el umbral de la conciencia personal. Me gusta citar en este punto la formidable advertencia de Hölderlin en su *Hiperión*:

Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Este no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan (...). ¡Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno²⁴.

He aquí el fundamento de la defensa liberal del pluralismo ideológico, ya sean creencias religiosas, convicciones morales, gustos estéticos, formas de vida o vocaciones particulares, porque en tal pluralismo se expresa la creatividad de un ser autónomo en la libre configuración de su destino personal. Éste es el santuario que no se puede traspasar por el poder, pues nada de lo que allí florece se deja conquistar por la fuerza. Lo contrario conduce fatalmente al fanatismo y al totalitarismo. Ésa era no sólo la esfera exenta de todo control y tutela,

²³ *Kritik der reinen Vernunft*, A-820.

²⁴ *Hiperión, o el eremita en Grecia*, Madrid, Hiperión, 2000, pág. 54.

sino protegida en su independencia para no cegar la fuente autónoma de que dimana la misma legitimidad política de la autoridad estatal. La postura de Benjamin Constant sobre la libertad religiosa es muy significativa a este respecto. El Estado no puede imponer una determinada confesionalidad oficial sin profanar la libertad de la conciencia en lo más sagrado e íntimo de la misma. Pero esto no significa que, en sentido contrario, se vuelva beligerante contra la religión. Antes bien, debe reconocer y proteger la libertad religiosa, para que cada uno pueda en la soledad de su conciencia determinar el sentido y valor de su vida en un horizonte de ultimidad. Negar este derecho es tanto como querer cegar la fuente más robusta de la propia experiencia personal. Por lo demás, el ejercicio del pluralismo religioso en la vida civil tendría el saludable efecto de relativizar todo dogmatismo en este punto, el más sensible para un administración de la conciencia, y generar un proceso de confrontación cultural y autenticación de la actitud religiosa. En el antiguo régimen preliberal, la unidad religiosa funcionaba como el quicio de la identidad necesaria del sujeto político. Se creía que la disparidad de creencias hacía inviable la existencia de la nación y la gobernabilidad del Estado. De ahí el celo por mantenerla contra toda disensión y desviación, aun al precio de corromperla. Más tarde, tras las desastrosas consecuencias de las guerras de religión ocasionadas por la intolerancia y el fanatismo, se acabó reconociendo lo contrario. Neutralizada, en cambio, esta esfera como exenta del poder político, no sólo se autentificaba en su ejercicio, sino que se favorecía el consenso jurídico básico, al ponerlo al abrigo de las disputas religiosas. Lo que se dice de la religión era aplicable a otras esferas, como ideas filosóficas o credos ideológicos. Lejos de debilitar al sujeto político, como solía creerse desde la mentalidad tradicional, este pluralismo venía a fortalecerlo indirectamente pues favorecía una vigorosa razón pública, mediante el contraste de pareceres, de cuya mediación tenían que surgir las propuestas básicas de convivencia.

El respeto de la ética liberal por el pluralismo dimana, pues, del propio principio de autonomía. Esta sensibilidad se refleja también en su interés por la protección de las minorías, con el fin de salvaguardar acervos de creencias y de valor, que aun sin haber conseguido fuerza social suficiente para hacerse valer políticamente, constituyen, sin embargo, un bien social irrenunciable. Obviamente, esta creencia ética liberal acabaría abriéndose, con la madurez de los tiempos, a las diferencias étnicas o culturales. No es, pues, extraño que lord Acton, propugne para el tratamiento de las diferencias etnoculturales la fórmula empleada en la convivencia del pluralismo de las iglesias dentro de un mismo Estado:

La existencia de diferentes naciones bajo una misma soberanía es parecida en sus efectos a la independencia de la Iglesia del Estado (...). La libertad provoca diversidad y la diversidad conserva la libertad, proporcionando los

medios de organización (...). La coexistencia de diferentes naciones bajo el mismo Estado es la prueba, a la vez que la mejor garantía, de libertad. Es también uno de los principales instrumentos de civilización y, como tal, está dentro del orden natural y providencial e indica un estado de mayor progreso que la unidad nacional, es el ideal del liberalismo moderno²⁵.

Sostenía lord Acton esta afirmación, conviene advertirlo, no desviándose de los principios liberales, sino en atención a una más genuina comprensión de los mismos, en contra de la ingenua asimilación que hacían algunos liberales entre liberalismo y nacionalismo. El liberalismo, según lord Acton, es plurinacional por la misma razón por la que está abierto a la pluralidad de los credos religiosos. Al igual que ya no es racionalmente mantenible la fórmula del *cuius regio, eius religio*, por la que le era consentido al súbdito profesar, a lo más, la religión de su príncipe, pues la libertad de conciencia ha llegado a ser para el hombre moderno prioritaria sobre todo credo religioso, el ciudadano no tiene por qué estar confinado obligatoriamente en una nacionalidad única y monovalente. Ser ciudadano de un Estado no es equivalente a ser miembro de una nación. La ciudadanía desborda, en cuanto forma de ordenación ético jurídica de la convivencia según principios de libertad y justicia, a la comunidad etnolingüística, y, por lo mismo, puede abarcar o comprender en sí diversas nacionalidades, como ampara diversas iglesias, sin menoscabo del derecho personal a la libertad de conciencia, sino como refuerzo y reconocimiento efectivo del mismo. Al mismo tiempo, se está indicando que la autonomía personal, esto es, el derecho a disponer de sí y gobernarse por sí mismo, en donde está la clave de la ciudadanía, está por encima de su pertenencia a cualquier nacionalidad o iglesia, de modo que en última instancia ha de primar el derecho de autonomía personal sobre el presunto derecho colectivo de la comunidad, a la que se pertenezca por razones de nacimiento o de lengua.

Ahora bien, esta analogía formal que establece lord Acton entre el pluralismo ideológico y el pluralismo cultural, aunque impecable a primera vista, falla en la ponderación del significado fundamental que, desde el punto de vista social y antropológico, tiene para el individuo su identidad cultural. Como ha escrito Kymlicka, «esta analogía entre religión y cultura es engañosa. Es completamente posible para un Estado no tener una iglesia establecida. Pero no puede abstenerse de dar al menos parcial institucionalización a una cultura cuando decide qué lengua ha de ser usada en la enseñanza pública o en la provisión de los servicios estatales»²⁶. Y así en otras muchas dimensiones. Pero si una cultura, aun siendo la de la mayoría, es políticamente dominante de un modo rígido y

²⁵ Cit. por Andrés de Blas, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, ob. cit., 50-51.

²⁶ «The sources of nationalism» en *The morality of nationalism*, comp. McKim and McMaham, Oxford University Press, 1997, pag. 58.

exclusivo, puede producir de hecho un trato desigual a aquellos individuos, que pertenecen a otra forma cultural de vida. El liberalismo clásico, del que puede ser un buen ejemplo la actitud de lord Acton, con su énfasis exclusivo en la igualdad abstracta del ciudadano, piensa Taylor, resulta ser «ciego para la diferencia» y conculca con ello prácticamente los derechos civiles que defiende. No se es hombre abstractamente, sino en la concreción de una forma cultural de vida, donde encuentra cada uno la forma primaria de su autocomprensión. En consecuencia, el respeto a la dignidad del hombre no se agota en la simple consideración de su naturaleza racional. Exige el reconocimiento integral del individuo real, no ya en atención exclusivamente a su carácter abstracto como agente racional, sino en la plena y concreta determinación de su persona. Ser respetado y reconocido como un ser libre es ser admitido como un individuo concreto y diferenciado, en la integridad cultural de lo que se es. De lo contrario, de ignorar esta dimensión individualizante del otro en su propia identidad cultural, puede originarse un «falso reconocimiento»²⁷, como ha argumentado Taylor, que ocasione un maltrato y humillación a su persona. De ahí la necesidad de un nuevo liberalismo, más comprensivo, multiculturalista, que tenga en cuenta una política de la diferencia. Lo que significa, en términos jurídicos, que junto a los derechos civiles comunes, hay que reconocer una tabla de derechos complementarios, para tratar específicamente las diferencias culturales internas.

No puedo entrar ahora en el debate que ha suscitado esta propuesta, al que ya me he referido en otra ocasión²⁸. Ya se trate de una rectificación del liberalismo clásico republicano, como propone Taylor, o bien de una especificación concreta de los derechos civiles del ciudadano en determinadas circunstancias y situaciones, como sostiene Habermas, basta para nuestro propósito que en ambos casos se reconozca que el principio de la ciudadanía contiene en sí, a través de la idea de autonomía y respeto a la dignidad, la virtualidad jurídica suficiente para tomar en consideración las diferencias específicas significativas, que se hagan valer por los ciudadanos, en el ejercicio público de la razón. En consecuencia, el Estado democrático, en virtud de su propia lógica interna, no debe ser neutral ante las diferencias culturales ni indiferente a ellas, dejándolas caer en la esfera privada para su cultivo en el ámbito de la sociedad civil. De ahí que necesite instaurar una política de la diferencia, que implique formas comple-

²⁷ *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2001, pág. 61.

²⁸ Véase «Europa, multiversa e intercultural» y, sobre todo, «Tolerancia y pluralismo cultural», ambos incluidos en este volumen. Sobre la *quaestio disputata* del doble liberalismo, el clásico republicano (Habermas y Rawls) y el diferencial de los derechos complementarios (Taylor, Kymlicka), puede verse un bien ponderado análisis de conjunto en las contribuciones de Manuel Toscano al libro colectivo, todo él de gran valor, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.

mentarias de institucionalización de ámbitos culturales específicos. El pluralismo político representa, pues, una fórmula de entendimiento liberal entre las nacionalidades culturales y de tratamiento diferencial de las mismas, en el marco del Estado constitucional. Éstas reclaman una política diferencial, que reconozca y proteja su propia identidad y garantice formas de autogobierno, sin convertir por ello su conciencia de identidad en un principio excluyente de segregación política ni de incompatibilidad con otras posibles identidades. A su vez, el Estado constitucional establece una organización abierta y diferenciada, federalizante, buscando preservar el equilibrio dinámico y mutuo reforzamiento entre el armazón funcional del Estado en su conjunto y la autonomía sociopolítica de los nacionalidades. En el pluralismo liberal se propugna, pues, una integración entre la conciencia universal del ciudadano y la conciencia diferencial del grupo, como dos focos complementarios entre sí —el cosmopolita de una ciudad abierta y el autóctono de aquellas comunidades de vida, a que fácticamente se pertenece—. Ambas esferas satisfacen respectivamente formas de reconocimiento distintas, pero no antagónicas, ya sea la abstracta o universal del ciudadano en un Estado constitucional, o la concreta e inmediata de miembro partícipe de una comunidad de vida.

5. EL PRINCIPIO DE LAS NACIONALIDADES Y EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN

Podría objetarse si con esta solución del problema no se orilla de antemano el núcleo álgido de la cuestión, a saber si los grupos con identidad cultural no tienen, en virtud de su propia especificidad, un derecho colectivo a una existencia política independiente. En esta pretensión consiste la esencia del nacionalismo y su presunta radicalidad. Las premisas básicas del credo nacionalista, tal como las resume Toscano, siguiendo a Kedourie, son: «1, que la humanidad se divide naturalmente en naciones; 2, que las naciones son reconocibles por ciertas características o rasgos determinables; y 3, que la autodeterminación nacional es la condición de la legitimidad política»²⁹. Obviamente, el punto tercero es el políticamente determinante. Pero no dejan de ser relevantes, desde el punto de vista antropológico y ético, los dos anteriores. Formulados en estos términos, la ideología nacionalista se adscribe, sea o no consciente de ello, a la versión romántica de la nación como comunidad de vida, a la que se pertenece naturalmente (por nacimiento), dotada de personalidad colectiva propia, y por tanto, con una existencia originaria, que le confiere un derecho natural a dispo-

²⁹ «Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones», en *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, ob. cit., 73. Véase igualmente al respecto Andrés de Blas, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, ob. cit., 20-21.

ner de sí. Sobre este planteamiento parece apoyarse Setién cuando resume su posición ética en los términos siguientes:

El punto de partida básico de esta reflexión ha de ser que es el pueblo quien debe ser considerado como un sujeto originario de la autoridad de una comunidad política (...). Igualmente ha de reconocer a los pueblos, en congruencia con lo dicho, un derecho originario a la plena autodeterminación (...). Estas dos afirmaciones han de cuestionar la afirmación aceptada con normalidad, de que el Estado, en su mera positividad, ha de ser considerado como único sujeto originario de la soberanía ejercida sobre un pueblo. Desde el punto de vista ético hay un antes que ha de someter a juicio el modo de llegar tácticamente al ejercicio de la soberanía³⁰.

En esta formulación hay aseveraciones de gran calibre, que se dan como postulados políticos, comprensibles de suyo o autoevidentes, como si no requiriesen mayor explicitación y fundamentación. Me refiero básicamente: *a*) a la identidad entre comunidad cultural y pueblo, aprovechándose de la ambigüedad semántica del término pueblo (ya sea como *Volk/nation, etnos*), o bien como *démos* y *polis*; *b*) a la suposición inmediata de la exigencia de derechos colectivos, análogos e incluso prioritarios a los que llamamos individuales, y *c*) a que haya un *prius*, ontológica y éticamente normativo, sobre la positividad de los Estados fácticamente existentes, sin pararse a considerar si tales Estados son mero producto de la historia o comunidades políticas legitimadas en su constitución democrática. De estas premisas deriva Setién finalmente, como consecuencia práctica, el rechazo de todo juicio proveniente de la conciencia histórica o de la conciencia jurídica o del saber de los expertos, aunque, paradójicamente, reservándose el derecho histórico de su propia tradición³¹.

Dada la amplitud del tema, quiero ceñirme exclusivamente a lo esencial, a la dimensión estrictamente ético-normativa y sus bases ontológicas. Como se ve, el discurso nacionalista se apoya sobre dos supuestos: el historicista de la existencia de un grupo étnico originario, cuya conciencia cultural perdura a lo largo del tiempo, y el iusnaturalista del derecho, no menos originario, a disponer de sí. Ya anticipo que este planteamiento romántico implica presupuestos ontológicos y morales de difícil aceptación. Me refiero a la anterioridad o prioridad, que subraya Setién en su texto («hay un antes»), como norma de todo enjuiciamiento. Este «antes» normativo es no sólo ético sino ontológico. Dicho sumariamente, hay algo natural anterior a lo histórico: es el grupo etno-lingüístico o la nación como organismo viviente, dotado de un alma o una personalidad colectiva, a la que pertenecen originariamente los individuos, y por tanto,

³⁰ *De la ética y el nacionalismo*, ob. cit., 53.

³¹ *Ibíd.*, 54-55.

con una prioridad sobre los propios individuos que lo integran. De la existencia mítica del grupo se deriva una ética comunitarista de la pertenencia a sus valores y pautas de comportamiento, y de ella, el derecho colectivo a la autodeterminación. Dejando aparte las dificultades intrínsecas para mantener objetivamente el discurso socio-cultural de la existencia de un pueblo natural, con una identidad sustantiva, preservada a través del tiempo, sin desembocar en la mitología de lo puro y originario, parece obvio que no es posible mantener la existencia del grupo sin apelar a alguna hipótesis integrista de una comunidad de sangre y suelo, a la que pertenece también su destino y su historia. Es difícil pasar por alto el potencial corrosivo antiliberal, y, por ende, antidemocrático de estas premisas. Se supone que hay formas de humanidad (*Menschentum*), círculos culturales etnolingüísticos como mónadas, autónomas y cerradas sobre sí, inconmensurables con cualquier otra. La humanidad (*Menschheit*) como la totalidad en construcción de lo humano sería una mera abstracción exangüe heredada de la Ilustración. No existe ni como idea reguladora, en sentido kantiano, ni como proceso histórico en un devenir constituyente (Hegel). Para los defensores de las identidades sustantivas cerradas, ésta es una visión kantiana, o bien hegeliana, respectivamente, de la historia, que tras la bancarrota de la utopía marxista, ha caído en descrédito. Por decirlo de un modo gráfico, tras la crisis de las grandes filosofías de la historia con su implícito monoteísmo secularizado de una humanidad única sin fronteras, pasan a primer plano las etnias y los círculos de cultura, y con ellos vuelve el antiguo politeísmo de los dioses patrios tutelares, de los que más que una convivencia pacífica es de temer, como previó Max Weber, una abierta confrontación³². Sobre la ontología organicista del grupo sólo cabe edificar una ética del comunitarismo radical, de la solidaridad y la lealtad a los vínculos originarios, a la pureza de lo propio y diferencial, y una política del mantenimiento de la cohesión del grupo y de su identidad cultural, convirtiéndolo en sujeto soberano. Esto es lo que entiende por «pueblo» el nacionalismo romántico. La mística de lo colectivo, autóctono y diferencial, se impone sobre la exigencia ética de la universalidad.

Deliberadamente exagero los trazos de esta visión romántica para mejor retener el perfil más neto de la propuesta. Pero debo añadir de inmediato que, aunque critico esta hipóstasis ontológica del grupo, en modo alguno pretendo minusvalorar la trascendencia de estas comunidades culturales para nuestra propia comprensión como seres humanos. Ciertamente nacemos en una determinada cultura. No hay un hombre abstracto, ni menos un individuo solitario y autárquico. Y así entendido, como mero individuo desencarnado, no deja de ser una grave simplificación del más ingenuo liberalismo. La cultura autóctona

³² «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha» (*El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 219).

ofrece una forma de vida indispensable, en que fragua nuestra personalidad y se lleva a cabo la primera y más inmediata forma del reconocimiento recíproco. Como subraya Kymlicka, toda cultura, en cuanto aporta un depósito de creencias, de normas y valores, constituye de facto «un contexto de elección»³³, que precede a todo juicio concreto y toma de posición. En este sentido debe ser reconocida, propone él, como un «bien primario», incluida en la posición original y protegida en cuanto tal. Pero esto no significa —se apresura a añadir Kymlicka— que «la comunidad es más importante que los individuos que la componen o que el Estado debería imponer (...) la mejor concepción de la vida buena en sus ciudadanos en orden a preservar la pureza de su cultura, o cosa parecida»³⁴. El individuo humano no pertenece a su pueblo, por utilizar la metáfora orteguiana, como una gota de vapor en la nube viajera. Ciertamente, en sentido ontogenético, el grupo precede al individuo aislado, pero en sentido trascendental, es decir, en la perspectiva de la justificación, es la autonomía personal la única que puede aportar una norma ética de enjuiciamiento. La pertenencia al grupo sólo comienza a tener un sentido moral genuino cuando es una pertenencia reflexiva, asumida y hasta objetivada, esto es, no heterónoma, sino consentida. Paradójicamente, el propio «contexto de elección» es revisable y criticable.

Se me dirá que esto puede y suele ocurrir así; que el nacionalismo no es un destino ciego o una toma de posición meramente sentimental y emotiva, sino una actitud reflexiva, cosa que no dudo. Pero lo que me importa subrayar no es la cuestión de hecho sino de derecho, no que esto ocurra sino por qué ocurre así. Si hay o puede haber un nacionalismo reflexivo o un no-nacionalismo reflexivo, lo es en la medida en que el individuo, en cuanto ser racional, se pertenece a sí mismo y, en virtud de esta autopertenencia reflexiva, es capaz de objetivar y trascender aquellas vinculaciones, que culturalmente lo constituyen. En esta reversibilidad descansa el poder de la reflexión. Hay, pues, una tensión, reconocida por el liberalismo, entre el sí mismo y la comunidad, como polos de una relación, que se implican dialécticamente. La autonomía no significa más que esta autopertenencia del ser racional a sí mismo, la autovinculación de la razón a la norma que emana de sí. Se diría que en la actitud liberal pluralista se vive la propia identidad como un hecho complejo y abierto, no sustancialista, en el que la conciencia de pertenencia a un determinado grupo no limita ni debilita la radical autopertenencia reflexiva del individuo autónomo a sí mismo, en el sentido y valor de su vida, por encima o más allá de todo vínculo cultural determinado. El hombre puede sentir su pertenencia cultural a una comunidad de vida, sin hipostasiarla ni dejar que le robe el alma, esto es, su autonomía más propia y personal. Ésta es la actitud de la ética liberal, tanto en

³³ *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, 1989, págs. 166-167.

³⁴ *Ibíd.*, 168.

lo que concierne a la ética política del Estado constitucional pluricultural como al *éthos* particular del individuo: una actitud integradora de lo uno y lo otro, de la articulación de la diferencia con el sentido de la universalidad. La actitud nacionalista tiende a ser monopolizadora y proclamar una identidad sustantiva, que reclama toda el alma. De ahí su tendencia al fundamentalismo. La pluralista, en cambio, reconoce la múltiple adscripción y promueve un régimen de convivencia abierta en el juego de las diferencias. Esta actitud no es artificiosa ni reactiva, como suele creerse, sino la expresión más espontánea y cabal de una mentalidad cívica. Tal como ha señalado Juan Pablo Fusi,

existe por una simple razón: porque los hombres no necesitan politizar su identidad (o su etnicidad) ni para explicarse su dimensión social ni para inscribirse en su propia circunstancia. El hombre, en otras palabras, no es necesariamente nacionalista (...). Comparten con el nacionalismo el sentimiento de pertenencia a las mismas. No comparten, en cambio, los mitos —históricos, lingüísticos, etnosimbólicos— del nacionalismo, la patrimonialización por éste de la identidad común, la pasión nacionalista: discrepan o en torno a la idea de nacionalidad o en la forma como el nacionalismo interpreta y define ésta³⁵.

El contraste entre ambas actitudes lo compendia muy certeramente el mismo Fusi:

En suma, el nacionalismo enfatiza como valores políticos, los derechos colectivos, la construcción nacional, la etnicidad (o el particularismo cultural), la afirmación y defensa de la nación y la nacionalidad como entidades homogéneas, propias y distintas; el no-nacionalismo afirma, por el contrario, los derechos individuales, las libertades civiles, los valores cívicos (no étnicos), la ausencia de coerción nacional o nacionalista, la afirmación y defensa de la sociedad como una sociedad abierta, plural y libre³⁶.

La conclusión lógica de este planteamiento es que los derechos son primaria y fundamentalmente de la persona, algo que se le debe socialmente en función de su dignidad y autonomía racional. No hay prioridad de derechos colectivos sin infligir una grave lesión a la capacidad originaria con que la persona, el individuo racional, dispone de sí. No hay derecho asignable ni reconocible sin esta identificación del sujeto de autopertenencia, como fuente ética de cualquier vinculación jurídica. Los derechos colectivos son siempre derivados y de segundo orden, puesto que descansan en una transferencia consentida y otorgada por los individuos, en cuanto sujetos últimos de

³⁵ «El no-nacionalismo», en *El País*, 16 de diciembre de 2003.

³⁶ Ídem.

derecho, a instancias colectivas —grupos, instituciones, organizaciones—, en que promueven y desarrollan su personalidad y a los que reconocen como un bien o valor, que requiere su protección. Esta línea argumental indica que la comunidad cultural de vida, por muy primaria que sea, no es de suyo la comunidad cívica o política, en sentido estricto o propio, pues ésta descansa en el consentimiento a un pacto de ciudadanía entre seres libres e iguales, que disponen autónomamente de sí. Se diría que la persona humana es jánica-mente ambas cosas, como subraya Kymlicka, miembro de una comunidad cultural y miembro de una comunidad política, y en ambas dimensiones demanda respeto³⁷. Esta doble adscripción puede originar problemas y conflictos, pero el límite infranqueable para una conciencia liberal lo marca, a mi juicio, la prioridad de la comunidad fundada en razones sobre una comunidad cultural de vida.

Ahora bien, llegado a este punto, y en el supuesto de ser aceptado el principio de la autonomía como primaria y propiamente personal, la reivindicación nacionalista puede cambiar de argumento. Si llega el caso, y para evitar la apariencia de incurrir en una posición fundamentalista y comunitarista radical³⁸, podría renunciar al pretendido derecho colectivo del grupo etnolingüístico y sustituirlo, en clave liberal, por el derecho de los nacionalistas, en cuanto individuos, mayoritarios en una determinada región, a darse una existencia política como Estado independiente. En este sentido, el argumento adopta un aire liberal. Se trata no de la autodeterminación nacional, en virtud del principio de las nacionalidades culturales, sino de la autodeterminación como simple decisión de un determinado grupo de individuos a constituirse en políticamente autónomo. Esta variante argumental suele proceder de la izquierda³⁹, más libertaria que propiamente liberal, que cree que la autonomía puede proyectarse en su alcance y significado hacia cualquier forma asociativa, que decida por sí misma su destino. Si la mayoría lo quiere así ¿qué podría limitar su decisión soberana? «¿Por qué no un derecho liberal a la secesión?» —se pregunta Alien Buchanan:

³⁷ *Liberalism, Community and Culture*, ob. cit., 151-152.

³⁸ A este propósito, ha escrito José Rubio Carracedo, «tal reacción neotribal y fundamentalista contiene numerosos elementos irracionales y egoístas; por eso en los nacionalismos radicales anida siempre el germen del nacionalismo, como la actualidad contemporánea nos atestigua tan dolorosamente» (Introducción a *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, ob. cit., 13).

³⁹ Como se lamenta con razón Edurne Uriarte, «algunas corrientes de la democracia participativa, o de la democracia radical, procedentes de gentes de izquierdas, mezcladas con otras corrientes liberales de las virtudes de la sociedad civil, han contribuido también a favorecer la argumentación nacionalista» («Democracia y falacias de la autodeterminación», en *Cuadernos de Alzate*, núm. 21, Madrid, 1999, pág. 51). No en vano en España, como muestra la obra de Pí y Margall, el planteamiento de las nacionalidades ha estado vinculado a un concepto libertario de la autonomía.

¿por qué, en otras palabras, desde la perspectiva, al menos, de una filosofía política que honra la libertad y la autonomía de los individuos, respeta sus derechos de libertad de asociación y hace un gran acopio de nociones como gobierno por consentimiento e ideal de un autogobierno democrático, no hay una fuerte presunción a favor de la secesión, al menos en el caso de grupos concentrados territorialmente, cuya mayoría sustancial desea formar su propio gobierno?⁴⁰

Antes de abordar esta pregunta, conviene insistir, una vez más, en que el derecho de autodeterminación coincide con la autonomía individual, en cuyo ámbito tiene su significación propia y originaria, y desde allí se ha extendido traslaticiamente y de modo tan ingenuo como precipitado a los grupos o colectivos. No, por casualidad, Toynbee se refiere a él como «una metáfora pedida en préstamo al lenguaje de la especulación metafísica», y Habermas no duda en calificarlo de «extravagancia jurídica peligrosa». La formulación del principio no deja de ser equívoca porque compone dos dimensiones distintas, que a menudo se mezclan. Como ha señalado De Blas, una es la autodeterminación interna como derecho al autogobierno, esto es, a contar con un gobierno democrático, dimensión en la que puso el presidente Wilson el mayor énfasis. «Con la idea de autogobierno —escribe De Blas— manifestaba su creencia en que los hombres debían participar en la elección de sus gobiernos (autodeterminación interna) en que la democracia tendría que universalizarse y en que los pueblos primitivos y subdesarrollados debían ser tutelados hacia el autogobierno»⁴¹. La otra dimensión es la autodeterminación externa como derecho a la independencia, esto es, a verse libres de situaciones políticas de sometimiento (coloniales, etc.). Hay una conexión lógica entre ambas dimensiones, pues en la medida en que los individuos tienen derecho al autogobierno les resultan moralmente intolerables situaciones en que se atente contra ello o en que sean sometidos por otro poder.

Volviendo a la pregunta de Buchanan, él mismo distingue en este planteamiento, pretendidamente liberal, dos variantes argumentales: la del consentimiento, según la cual «los ciudadanos están obligados a obedecer a un Estado sólo si le dan su asentimiento», y la del derecho al autogobierno democrático, «entendido aproximadamente como la ley de las mayorías». Ahora bien, el sentido del derecho al autogobierno significa estricta y propiamente el derecho a elegir un gobierno democrático y participar en él, lo que no equivale, en modo alguno, a fundar una propia e independiente estatalidad. El argumento del autogobierno democrático —precisa Buchanan— «es entendido generalmente

⁴⁰ «Self-determination, secession, and the rule of law», en *The Morality of nationalism*, ob. cit., 314.

⁴¹ *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, ob. cit., 56.

como derecho a ser gobernado democráticamente dentro de las fronteras de un Estado o de otro, pero no como derecho a determinar por la regla de las mayorías las fronteras del Estado»⁴². Sólo en el caso de ser víctima de graves injusticias o de padecer una violencia institucional injustificada, podría derivarse del derecho al autogobierno la conclusión de un derecho a la emancipación política. Sacar otras conclusiones del autogobierno constituye una falacia lógica, bajo visos de objetividad jurídica. Lo de autogobierno democrático hay que entenderlo primando el calificativo «democrático», esto es, conforme a reglas y valores, instituidos por un procedimiento democrático. La democracia, por lo demás, no se reduce a la ley de las mayorías, sino que implica el reconocimiento de derechos y deberes objetivos, susceptibles de ser explicitados y justificados en el uso común de la razón. La democracia constitucional supone una fundamentación de la convivencia conforme a la idea de derecho, esto es, de lo que puede ser reconocido como debido en justicia. Se necesita, pues, violentar el sentido de los términos y cometer un burdo sofisma lógico para pretender hacer equivalentes autogobierno e independencia política. Es comprensible y justificable que una minoría cualificada o una nacionalidad cultural, en atención a preservar su propia identidad, apele al derecho al autogobierno, exigiendo no sólo protección a su cultura, sino incluso control en las decisiones políticas que le atañen. Es la forma de entender el autogobierno como gobierno autónomo o participación de la comunidad en las instancias del poder político. Pero en modo alguno significa esta autonomía política segregación o secesión.

Por otra parte, toda autodeterminación, ya sea individual o colectiva, tiene que respetar democráticamente los límites de la autodeterminación del otro, es decir, no puede ejercerse sin tener en cuenta la lesión que puede seguirse al derecho ajeno. Como argumenta Buchanan,

Reconocer el derecho de la mayoría en un territorio a separarse cuando vota hacerlo así es nada menos que facultar a la mayoría a determinar unilateralmente la nacionalidad de los otros (la minoría que no vota a favor de la secesión), privándolos así de su ciudadanía en el país en el que siempre han vivido, transformándolos en ciudadanos de otro Estado (o en residentes extranjeros en él)⁴³.

Entre nosotros, Edurne Uriarte ha llamado la atención sobre una segunda consecuencia, que se sigue de la lesión de la autodeterminación del otro, pues se le priva del bien jurídico fundamental de la protección del Estado:

⁴² «Self-determination, secession and the rule of law», art. cit., 315.

⁴³ *Ibíd.*, 315.

la exigencia del derecho de autodeterminación por parte de los nacionalismos se sitúa claramente en ese plano de amenaza de la libre determinación de los demás. En primer lugar, porque esa exigencia pone en cuestión permanentemente la legitimidad del Estado y con ello debilita una institución central o la institución central que garantiza en una democracia la plena realización de los derechos democráticos⁴⁴.

En cuanto al argumento del «consentimiento» no pasa de ser una forma extrema de interpretar el autogobierno. Consentir a un gobierno, en sentido democrático, no es más que reconocerlo y aceptarlo en virtud de su legitimidad democrática. Fuera de este límite, que es el que puede exigirse según derecho, no cabe un uso aleatorio del consentimiento como mera voluntad subjetiva de sentirse conforme o disconforme con él. Me parece jurídicamente arbitrario comparar el consentimiento político con el acuerdo de una pareja, que en caso de disconformidad puede optar por el divorcio. A todas luces es evidente que convivir políticamente no es igual que convivir sentimentalmente. En el primer caso, la convivencia se legitima según reglas y valores objetivos. En el segundo no hay otra legitimación que el amor. Estamos dispuestos a encontrar razonable que una pareja se disuelva cuando ha desaparecido el sentimiento subjetivo que los une, pero nos parece ilógico aplicar la misma regla en una comunidad política, pues aquí el divorcio o la secesión depende de circunstancias objetivas y sólo puede estar justificado si se infringen gravemente las normas, que posibilitan una convivencia democrática.

En otras palabras —precisa Buchanan— consentimiento significa en el mejor de los casos ser capaz de establecer vínculos entre individuos o supeditar los individuos a la autoridad de otros individuos. Cómo tales relaciones entre individuos, voluntariamente creadas, pueden dar base a generar una demanda sobre el territorio por parte de los individuos que así se relacionan permanece un misterio⁴⁵.

Es un modo bastante cortés de hablar. Más que un misterio es un abuso ético-político montado en una falacia lógica. El abuso sube de grado cuando se contemplan las consecuencias a que conduce el pretendido derecho de autodeterminación. El mismo Buchanan lo especifica: «Si un derecho democrático a la secesión fuera reconocido en la ley internacional, se crearían incentivos extremadamente perversos y destructivos, tanto para los grupos que pretenden la independencia como para el Estado mismo»⁴⁶.

⁴⁴ «Democracia y falacias de la autodeterminación», art. cit., 53.

⁴⁵ «Self-determination, secession and the rule of law», art. cit., 314.

⁴⁶ *Ibid.*, 316.

De un lado se incentivaría a los grupos nacionalistas a adoptar medidas de concentración de la propia población o de ahuyentamiento, al menos disuasorio, de la población no nacionalista, para procurarse la homogeneidad cultural y la mayoría política necesaria para llevar a cabo sus planes de independencia. Del otro, animaría al Estado a adoptar políticas de restricción de la inmigración, y, sobre todo, a rehusar cualquier organización federal del territorio por miedo a favorecer a la larga las tesis nacionalistas. «Así —concluye Buchanan— el paradójico y desafortunado resultado de reconocer el más liberal derecho a la secesión (...) es impedir como una opción práctica el más limitado derecho a la autodeterminación que ofrece el esquema federal»⁴⁷. Como tantas veces ocurre, el radicalismo nacionalista puede echar a perder la más sensata y flexible forma federal de organizar democráticamente una política de la diferencia. Pero lo que es aún más grave,

alienta la posibilidad de la disgregación total e infinita —subraya Edurne Uriarte—. Si todo aquel que se siente parte de un pueblo puede autodeterminarse como tal pueblo, la asunción del carácter democrático de la autodeterminación de los pueblos en el seno de los países democráticos daría lugar a un proceso de disgregación política de consecuencias difíciles de precisar⁴⁸.

No creo que sea necesario ilustrar estos argumentos con las graves situaciones que hemos vivido y aún estamos viviendo en España. Por desgracia, la realidad política sobrepasa en su gravedad al rigor mismo de los argumentos. Ya dos Repúblicas españolas naufragaron en la borrasca de los radicalismos, a los que no fueron ajenos las intenciones separatistas. Tentar hoy, o mañana, la misma suerte sería una grave irresponsabilidad histórica. Y muy probablemente, ocasionaría un daño irreparable a la democracia en nuestro país.

Las consecuencias perniciosas afectarían también, obviamente, al derecho de gentes. Como se ha reconocido generalmente, el derecho a la autodeterminación, aplicado indiscriminadamente, haría saltar por los aires el orden internacional. De Blas lo ha señalado inequívocamente, respaldando una doctrina generalizada:

en última instancia, una aplicación supuestamente lógica y racional del principio de autodeterminación externa es incompatible con la vigencia de un orden político internacional del tipo que sea. La posibilidad prácticamente ilimitada de creación de Estados por una aplicación crecientemente rigurosa, hace del mismo, en el marco internacional, algo muy similar, como escribe Emerson, al derecho a la revolución en el marco de un Estado⁴⁹.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ «Democracia y falacias de la autodeterminación», art. cit., 55

⁴⁹ *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, ob. cit., 67.

Ante la previsión de tan graves consecuencias, se comprende que la regulación en el derecho internacional del principio de las nacionalidades haya sido tan estricta como rigurosa. No hay reconocido en los textos internacionales un derecho absoluto, incondicionado, como sería propio de un derecho natural, según la tesis nacionalista, a la autodeterminación. «El derecho de autodeterminación —señala Copp— no es absoluto; puede haber circunstancias en que no esté permitido ejercerlo»⁵⁰. Más riguroso hubiera sido plantear la cuestión positivamente, especificando las circunstancias precisas en que el derecho internacional puede ser ejercido. Es bien sabido que tal derecho fue reconocido en un contexto de reconfiguración del orden internacional, tras la quiebra política de los imperialismos y del colonialismo, después de la segunda Guerra Mundial. Tanto la carta de las Naciones Unidas como la Declaración de Derechos de 1960 así lo recogen taxativamente. Como ha probado De Blas, en su ceñido y bien documentado estudio sobre el tema,

Inicialmente los aliados entendieron este principio con referencia a su carácter interno, como sinónimo de autogobierno democrático; cuando se le dio una proyección como derecho a la independencia estatal, estaba fuera de dudas su comprensión como algo con exclusiva referencia a los países sujetos a dominio colonial. Los textos y declaraciones posteriores, particularmente la Declaración de Derechos de 1960, dejaban claro este alcance, así como la incompatibilidad con los textos de las Naciones Unidas de cualquier intento orientado a la parcial o total desintegración de la unidad nacional de un país miembro de Naciones Unidas⁵¹.

Sorprende sobremanera que se invoque tan ligeramente el derecho a la autodeterminación como argumento decisivo a favor de la causa nacionalista, incluso por gentes cultas, cuando es tan clara y estricta su regulación en el derecho internacional. Pero ya se ha indicado cómo la conciencia histórica y la jurídica poco pueden contra el terco alegato de los que hacen de su conciencia subjetiva de pueblo la fuente nada menos que del derecho natural. Con posterioridad, la reflexión ético y jurídica sobre el problema, basándose en el principio democrático, ha podido determinar una circunstancia análoga a la situación colonial, en el caso en que se ejerza una violencia injusta contra el derecho al autogobierno. Se trata, pues, de graves injusticias o lesiones a derechos humanos, que son intolerables a la luz de la conciencia moral de nuestra época y del propio derecho internacional. Es la teoría del agravio (*grievance*) o de la reparación (*remedial*), que defiende Buchanan, siempre bajo la ley internacional: «en

⁵⁰ Democracy and communal self-determination», en *The morality of nationalism*, ob. cit., 280 y 282.

⁵¹ *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, ob. cit., 69.

este sentido —escribe— no presenta ni más ni menos amenaza a la soberanía territorial que la doctrina de los derechos humanos»⁵². Así lo ve también Kymlicka, uno de los más conspicuos tratadistas del tema⁵³, nada sospechoso de prejuicios antinacionalistas, y, en otro flanco, desde la más consecuente teoría democrático/república, lo viene a subrayar Habermas:

una existencia de secesión está justificada solamente cuando la violencia de un Estado central priva de sus derechos a una parte de la población que está concentrada en un territorio; entonces la exigencia de inclusión puede producirse por la vía de la independencia nacional (...), es decir, que en la medida en que todos los ciudadanos disfrutan de iguales derechos y nadie es discriminado no existe ninguna razón convincente para la separación de la entidad común existente⁵⁴.

Se comprende así que el nacionalismo vasco recurra, como carta última, a la existencia de un conflicto histórico secular con España, usurpadora y represora de sus derechos históricos, sin importarle que esta leyenda, como la otra de lo puro y originario, sean mitos para el consumo de la propia clientela, que no resisten la menor crítica histórica.

A la luz de estas consideraciones se impone la conclusión de que el régimen democrático más adecuado para organizar la política de la diferencia, requerida por una «nación de naciones» como España, es el federal. Es el único que salvaguarda la comunidad política de los ciudadanos, haciéndola compatible con el reconocimiento de un amplio autogobierno a las minorías nacionales. Establece, por lo demás, los contrapesos institucionales necesarios para mantener el equilibrio dinámico del todo. Impide que tanto el gobierno federal como las autonomías puedan adoptar decisiones unilaterales, ignorándose recíprocamente. Ciertamente la política se hace más difícil por su complejidad, pero más estable y segura por su necesaria apelación al espíritu del pacto. Como señala Azkin, el federalismo es un régimen apto para «resolver conflictos», y, aun cuando, a juicio de Kymlicka, no puede tomarse como una «panacea» política universal, es con todo el único que puede «domesticar» el nacionalismo. Entre sus virtudes, aparte de generar un contrapeso de poderes, que «reduce el albur de la tiranía», está su flexibilidad para acomodarse a diferentes demandas y desarrollarse en distintos grados de participación en el poder.

Vuelvo con ello al problema que ha determinado estas reflexiones. Decía el comienzo que es preciso repensar las condiciones éticas y políticas para armoni-

⁵² «Self-determination, secession and the rule of law», art. cit., 317.

⁵³ *Liberalism, community and culture*, ob. cit., cap. 10.

⁵⁴ *La inclusión del otro*, ob. cit., 122.

zar en convivencia un pluralismo maduro, actualizando las posibilidades de la misma Constitución. Sobre la base de lo antecedente, la respuesta, a mi juicio, sólo puede venir de un desarrollo federal. A propósito del régimen federal de Estados Unidos, y del Estado compuesto, que se fraguó en él, sostiene Manuel Toscano que «la legitimidad de dicha composición descansa sobre un doble contrato, sobre un complejo equilibrio entre *We, the people* y *We, the states*»⁵⁵. Creo que esta doble articulación, si logra despejar confusiones y malentendidos, podría convertirse en un reaseguro de convivencia política, con tal de dar primacía al pacto originario de la ciudadanía, fundamental e indivisible, sobre cuyo friso normativo podría erigirse un nuevo pacto democrático, de segundo grado, entre las comunidades y «nacionalidades» en orden a preservar, junto con las diferencias culturales, la convivencia civil y la solidaridad. A juicio de Toscano, bastante ponderado y documentado por lo demás, es «el camino señalado en el artículo 2.º de la Constitución española, que habla de la nación española al tiempo que reconoce la existencia de nacionalidades (y regiones), pues afirma tanto que la soberanía corresponde al conjunto de los ciudadanos españoles como que existen comunidades con una personalidad política y cultural diferenciada, con derecho a la autonomía y derechos históricos»⁵⁶.

Si no el camino, es al menos la dirección de marcha. He dicho antes que la Constitución española de 1978 es federalizante y puede consumarse en un federalismo —asimétrico o no⁵⁷, que es otra cuestión—, en que se cierre definitivamente el pacto de convivencia. No en vano, cita Kymlicka a España como uno de los ejemplos destacables de un Estado plural o multicultural:

Ambas federaciones, históricamente multinacionales, como Suiza y Canadá, y más recientemente federaciones multinacionales como Bélgica y España, no sólo han conducido el conflicto surgido de sus identidades nacionales en competencia de una manera pacífica y democrática, sino que han asegurado también un alto grado de prosperidad económica y de libertad individual para sus ciudadanos (...). El federalismo democrático ha domesticado y pacificado al nacionalismo, en lo que toca a los derechos individuales

⁵⁵ ¿Democracia de los ciudadanos o democracia de las nacionalidades?, en *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, ob. cit., 114.

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ Aunque se trata de una cuestión compleja, que no puede tratarse a la ligera, ya adelanto que me inclino por un «federalismo asimétrico», porque es la fórmula que trata diferencialmente a las nacionalidades históricas, con personalidad cultural propia y derechos históricos de foralidad, y al resto de las comunidades y regiones del país. Esta diferencia, que ya estaba presente en la Constitución de 1978 al distinguir entre dos grados de autonomía, no implica en modo alguno una desigualdad jurídica de los ciudadanos ante la ley, pues no concierne al núcleo de derechos fundamentales.

y las libertades. Es difícil imaginar que otro sistema político pueda lograr la misma demanda⁵⁸.

Pero todo esto se puede perder. Este es el trémolo sombrío que resuena de fondo en nuestra actual situación. Es un bien tan esencial como precario. Ya se ha perdido por desgracia en dos ocasiones históricas memorables, con profundas convulsiones civiles. Y como se sabe, los pueblos que no aprenden de su historia están condenados a repetirla.

⁵⁸ *Politics in the vernacular*, Oxford University Press, 2001, 92-92.

Europa multiversa e intercultural*

A partir del Tratado de Roma, que sentó las bases para la Unión Europea, se ha venido hablando profusa y obsesivamente de «construir Europa», desde la base material de un mercado común al ordenamiento jurídico de las nuevas relaciones cooperativas entre los Estados miembros, de «ampliar Europa», de integrarla política e institucionalmente en la forma de una Carta Constitucional o de un Pacto de conjunto, que integre y sistematice los diversos Tratados de la Unión, pero rara vez de «pensar Europa», según expresión que dio título al brillante libro de Edgar Morin (1987), o, más bien, de repensarla una vez más, al filo de nuestra propia coyuntura, pues el pensamiento acerca de Europa, ya sea como memoria histórica, ensueño utópico o idea directriz, ha precedido en siglos al proceso político de su constitución. Sin embargo, durante el período histórico-constitucional, que estamos viviendo, se diría que la meditación sobre Europa se queda en cierto modo a la zaga de la iniciativa política, amaina y empalidece, quizá para no ensombrecer con cavilaciones excesivas el ingente esfuerzo de construcción. El pensamiento sobre Europa —sobre sus raíces culturales y la procedencia histórica de sus pueblos, sobre su señas de identidad y su vocación específica y propia en la comunidad internacional— se da por supuesto al compartir una herencia secular, que liga a las naciones europeas y las hace solidarias, partícipes quieran o no, de un mismo destino histórico. Pero en esta herencia común se han inspirado muy diversas ideas de Europa y algunas de ellas han exacerbado los nacionalismos excluyentes, que desencadenaron dos monstruosas guerras en el siglo xx, mundiales por su alcance pero «civiles» o intestinas, como las llamó Salvador Madariaga, por la filiación cultural de sus contendientes y por las pretensiones hegemónicas que había en juego. La meditación sobre Europa se hizo obsesiva en el período de entreguerras, en la dolo-

* Publicado con el título «Europa, una cuestión de identidad», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2003, páginas 345-368.

rosa conciencia de la bancarrota de su cultura humanista —«la crisis del espíritu europeo», podría llamarse, tomando como referencia la obra del mismo título de Paul Valéry en 1919— y luego, a la lívida luz del Desastre de 1939-1945, cuando sucumbió, entre tanta ruina, la ingenua fe, bastante retórica, en la grandeza de la cultura europea y la excelencia de su humanismo. Basta con recordar la dramática escena que imagina Paul Valéry de una Europa abatida bajo el peso de sus glorias pasadas y atormentada por profundos remordimientos, que, como un nuevo Hamlet, toma en sus manos las testas de sus hijos más ilustres —Leibniz, Kant, Hegel, Marx— «sin saber qué hacer con ellas, pero si las abandona... ¿va a dejar de ser ella misma?»... piensa en el aburrimiento de recomenzar el pasado, en la locura de querer innovar siempre, vacila entre los dos abismos, porque dos peligros no dejan de amenazarla: el orden y el desorden»¹. ¿Y no es acaso la nuestra una época en que se abren de nuevo «los dos abismos» o peligros, el orden y el desorden, o llamando a las cosas por su nombre, la administración total de la existencia y la anarquía de los nacionalismos y terrorismos de toda laya?

El pensamiento de la identidad de Europa ha florecido siempre desde el angor de la crisis, como si la memoria histórica, tras el desastre, buscara el modo de fundar una más alta esperanza. De hecho, la idea actual de Europa ha renacido de sus propias cenizas. Como advierte Edgar Morin, «fue necesaria la muerte de Europa de los tiempos modernos para que hubiera un primer anhelo de nacimiento europeo»². No se trata, pues, de una continuidad histórica ni de una restauración, sino de un resurgimiento en metamorfosis, una suerte de «muerte/renacimiento», como la crisálida se convierte en mariposa. En medio de la ruina y la desolación se abrió paso la posibilidad de Europa, como la única alternativa a los antagonismos nacionalistas, en una integración política, que estableciera las condiciones necesarias para una paz estable entre los pueblos europeos. Paradójicamente, la utopía kantiana de la paz perpetua estaba abonada ahora por la determinación de que «nunca jamás» se produjera en suelo europeo una nueva guerra civil. Pero, en la medida, a su vez, en que esta posibilidad renacía de la extrema experiencia del nihilismo, del infierno de fascistización de la vida política, tenía que movilizar todas las energías históricas europeas en pro de la libertad. No me parece convincente por ello la tesis de que la motivación fundacional del club político europeo, ni siquiera en los años de la guerra fría, fuese la exclusivamente instrumental de servir de valladar al comunismo. La posibilidad de Europa había surgido de la derrota del fascismo y del nazismo, dos regímenes totalitarios, que anegaron en sangre la tradición liberal-democrática europea. Consecuentemente, el proyecto de la

¹ *Apud* Denis de Rougemont, *Tres milenios de Europa* (La conciencia europea a través de los textos), Madrid, Revista de Occidente, 1963, pág. 316.

² *Pensar Europa, Le metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, pág. 117.

Europa renacida tenía por fuerza que superar igualmente, por el mismo motivo, el peligro del bolchevismo, como una tercera aberración totalitaria. Años más tarde, la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría iban a liberar indirectamente la mejor oportunidad para entender en su genuina fisonomía histórica el proyecto del europeísmo. No se hacía contra nadie, sino, en todo caso, contra la nada, contra la tentación extrema del nihilismo, que amenazaba con anegar todos los valores europeos de la convivencia civil. Como sostiene el propio Morin, «si la nada desnuda del exterminio estuviera presente en nuestras conciencias, podría tener la virtud de revelar el sentido profundo de la comunidad de destino europea que consiste en luchar contra el aniquilamiento de sus libertades y sus culturas»³. Esta sugerencia invita a repensar el problema de la identidad europea a la luz de la doble exigencia, en el fondo solidaria, de promover la libertad y de mantener una convivencia pacífica entre los pueblos.

Ciertamente, la identidad de Europa no se plantea hoy tan dramáticamente como en los años de la postguerra. La coyuntura histórica es bien distinta, cuando se está a punto de culminar el más ambicioso proyecto histórico de nuestro tiempo, con el alumbramiento de un nuevo Estado federal. Hoy son otras las circunstancias apremiantes que nos obligan a plantearnos la cuestión de la identidad europea. De un lado, *ad intra*, la exacerbación de los nuevos nacionalismos, vinculados al suelo natal y a la lengua autóctona, que perentoriamente aspiran a hacerse valer como naciones independientes, en algunos casos incluso al precio de la violencia criminal, replanteando sustancialmente el mapa interno europeo; *ad extra*, las corrientes inmigratorias, que horadan sus fronteras, buscando asentarse permanentemente en la nueva tierra de promisión. Ambas circunstancias —la interna de las culturas autóctonas diferenciales, pugnando por ser reconocidas, y la externa de las culturas extrañas, que acampan en nuestro suelo—, conciernen directamente al modo de entender y practicar nuestra identidad. Habría que sumar a ello, como factor desencadenante, la reciente decisión de la cumbre de Copenhague de ampliar la Unión Europea a los países del Este, en otro tiempo integrados en la URSS, y el anuncio de un plazo oficial para abrir las negociaciones de incorporación de Turquía, todo lo cual supone una reestructuración sustancial del estado de la Unión, que afecta de un modo u otro a la autocomprensión de su identidad. Si se tiene, por lo demás, en cuenta la expresa intención del Vaticano de que en la futura Constitución europea, en preparación, se incluya una declaración referente a la relevancia del cristianismo en la cultura del viejo continente, se comprende que en esta coyuntura la cuestión de la identidad europea haya cobrado una gran actualidad.

³ *Ibíd.*, 148.

1. EUROPA MULTIVERSA

Una inmediata y simple inspección a esa herencia común europea confirma la pluralidad de las raíces que constituyen Europa. De un lado, como sustrato básico, la herencia greco-latina o mediterránea —el logos griego y el derecho romano—, dos principios de objetivación y comunicación, mediante la razón dialógica, que busca el entendimiento recíproco y la voluntad concorde, que se somete a la ley, como disciplina de lo universal respectivamente. Si Grecia ha inventado con Platón la mirada eidética, que se deja dirigir por los arquetipos y el camino erótico de una búsqueda infinita de lo universal, Roma ha encarnado la voluntad activa que construye con su obra lo universal, que crea y da la ley, y a través de ella, somete el mundo a su arbitrio. No en vano Grecia ha sido un pueblo de navegantes, abiertos al tráfigo de noticias, experiencias y mercancías, y ávidos en la exploración del mundo, y Roma un pueblo de soldados y legistas, de conquistadores y organizadores de la convivencia según canon y disciplina. A Grecia le debemos, según Paul Valéry, «la disciplina del espíritu» y a Roma, «el modelo eterno de la potencia organizadora y estable»⁴.

A este sustrato originario, vino a añadirse, en conjunción inestable, la herencia judeo-cristiana, a partir de la conversión de Roma al cristianismo. A diferencia de griegos y romanos, Israel es el pueblo del éxodo, movilizado por una promesa que lo mantiene siempre de camino, en tierra extraña, buscando un inaccesible paraíso, y fiado únicamente en el pacto o alianza con que Dios, el innombrable, mantiene su promesa. La trascendencia absoluta sobre el mundo, propia de un Dios creador, y el autotrascendimiento histórico permanente de una libertad, que en ningún sitio ni época tiene patria o patria duradera, pues se excede siempre más allá de sí misma, forman la herencia judía, que vino a desarraigar al hombre greco-romano de su doble placenta respectiva en la naturaleza y en la historia. El cristianismo añadió a esta herencia varias rectificaciones fundamentales, a saber, que este *Deus absconditus*, secreto e inaccesible, se revela en la figura extrema del siervo, del amor anonadado y humilde que encarna Jesús de Nazaret y es por eso un Dios interior, con nosotros y cabe nosotros, «lo más íntimo y supremo» del hombre, como lo sintió Agustín de Hipona, un principio de exceso que mantiene a la voluntad fuera de sí, en una apertura de perfección inagotable. Justamente a esta apertura a lo incondicionado, en cualquier orden de valor, es a lo que el cristiano llama «espíritu», que es viento de libertad en acto de trascenderse y consumarse en lo absoluto. El cristianismo ha descubierto, pues, la subjetividad infinita, una trascendencia en el seno mismo de la inmanencia, que mantiene a esta inquieta y arrebatada, o una

⁴ *Apud* Denis de Rougemont, ob. cit., págs. 336-337.

inmanencia abierta, como una herida clamorosa, por donde mana el anhelo de lo «único necesario». Y esta subjetividad, en la medida en que la habita la infinitud, es interior y profunda, pues está segregada del mundo natural, y, a la vez, inventiva y creadora de mundo, a la imagen misma del Espíritu. Esta idea de lo infinito se apoderó, primero de Roma, y luego del mundo bárbaro, a lo largo de la Edad Media, y arraigó a través de una paciente educación en pueblos activos y creativos, ya de suyo desmedidos. Con ello tocamos la cuarta raíz de Europa, la herencia o el sustrato germánico, el llamado sentido de la libertad teutónica, como franquía y disposición de sí en y por la propia obra, que lleva el cuño de la personalidad de su autor. Cuando el cristianismo germinó en este temple existencial dio lugar al alma gótica, creadora y emprendedora, y andando el tiempo, ya en pleno proceso de secularización, al alma fáustica, ávida de lo absoluto. Comprimiendo aún más, si cabe, la fórmula, la cultura europea incluye el principio de la objetividad universal mediante la razón dialógica y el principio de la subjetividad creadora, —dos principios de direcciones contrarias, pues el primero posibilita la esfera de lo universal objetivo y el segundo abre la experiencia inagotable de la individualidad. Lleva razón Ortega y Gasset cuando cifra el nacimiento de Europa, aun con notoria exageración, de mano del partero Sócrates, en el descubrimiento del «polo objetivo de la vida, la razón». Pero no menos la tiene Miguel de Unamuno al reivindicar el otro polo, el principio de la subjetividad interior, de la creatividad y la autotrascendencia. Esta múltiple y dispar herencia constituye el alma europea. Europa es, pues, desde su origen, la simbiosis de dos tradiciones, la grecolatina y la judeo-cristiana, en el crisol de la germanidad, configurándose por vez primera, social y políticamente, en el reino de Carlomagno, que no en vano se entendía a sí mismo como el Sacro Imperio Romano Germánico.

Pero si éste es su origen histórico, no hay que olvidar que su floración o madurez se produce en la «modernidad», que con toda propiedad llamamos europea. Es en el humanismo renacentista, tanto pagano como cristiano, y a veces en mixtura inextricable, donde fragua, a lo largo de un lento proceso de secularización, la identidad de Europa. El lema del humanismo europeo no es tanto el protagórico del *homo-mensura*, ni siquiera el homo como *Deus occasionalis*, como lo definió el Cusano, sino el hombre como «fin en sí», según fórmula kantiana, cuya dignidad racional excede a toda cosa y criatura. Europa —precisa Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*— está caracterizada por tres radicales, el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, como las tres grandes irrupciones de la subjetividad creadora, en las que ésta ha inventado «ideas» con pretensión de universalidad, esto es, la ciencia físico/matemática, la moral autónoma, el derecho natural, la política liberal-democrática. Es Europa como Ilustración, la posibilidad de una cultura autocrítica y cosmopolita, progresiva y expansiva, fundada en la autonomía de la conciencia. Desde Sócrates, la razón dialógica ha madurado en un régimen público de objetividad, de normas, valo-

res, derechos e instituciones públicas con pretensión de universalidad, esto es, válidos para todo ser racional, a la vez que, la subjetividad se han ido educando intersubjetivamente, en la confrontación y la cooperación, en el reconocimiento recíproco de lo puesto en obra. Todo esta es la herencia dispar, que constituye la identidad narrativa europea, quiero decir, tal como ésta se entiende y se expone dramáticamente a sí misma, a lo largo de su historia: racionalismo metódico, cristianismo como vocación de trascendencia, humanismo en cuanto actitud, liberalismo como forma universal de la política.

A la disparidad de las raíces, se viene a sumar la otra diversidad de las lenguas, de círculos autóctonos de cultura, de formas de vida peculiares, de confesiones religiosas y a-religiosas, de costumbres y derechos tradicionales, que integran el mosaico de los distintos pueblos de la familia europea. Europa es una cultura intrínsecamente plural, multiversa en sus raíces, diversa en sus pueblos y caracteres, y con todo uni-versa en su pretensión. Es cierto que todo este pluralismo de actitudes existenciales, de estilos y caracteres nacionales, más que de etnias, no ha estallado en abierta contradicción, gracias a una matriz cultural común, pero ésta, ya de suyo dispar, está intrínsecamente di-versificada o refractada en las formas de vida de los distintos pueblos europeos. Sostenía Ortega y Gasset, apoyándose en la herencia común, que la sociedad europea, como «sistema de usos sociales», es anterior y superior a los Estados nacionales históricos, pero no como una unidad previa indiferenciada, sino ya siempre di-versificada en estilos peculiares de vida:

Más aún: este destino —precisa Ortega— que les hacía (a los pueblos europeos) a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos, ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la restauración de las letras clásicas en el siglo xv dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como razón pura crea los distintos estilos intelectuales⁵.

Sí, ésta es la paradoja peculiar de Europa: una cultura plural, que sólo existe en sus diferencias. Querer hablar de una identidad europea indiferenciada es una pura abstracción. De ahí que pueda concluir Ortega que el hombre europeo ha vivido en una «forma dual de vida: la que le viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado»⁶. Pero la suya propia sólo se le hace peculiar en confrontación, dentro de la co-

⁵ «Meditación de Europa», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, IX, 255.

⁶ *Ibíd.*, 260.

mún herencia, con otras formas de vidas. Esta *unitas-multiplex*⁷ es Europa, una y diversa, multi-versa en su constitución y uni-versa en su pretensión o vocación. Esta paradoja es su peculiaridad. Como asegura E. Morin, «Europa es un complejo (*complexus*: aquello que se teje conjuntamente), siendo lo propio de ello reunir, sin confundirlas, sus mayores diversidades y asociar sus contrarios de manera inseparable»⁸.

2. EUROPA COMO CONFLICTO

Cuando hablo del pluralismo europeo quiero decir que todos los rasgos de su identidad, y todas las actitudes y estilos existenciales que en ellos se inspiran, no se dejan resolver en una ecuación unitaria. La disparidad de las raíces, la grecolatina y la judeo-cristiana, que no se avienen fácilmente entre sí, ha producido un desarrollo, no menos dispar, en las distintas esferas de la cultura. Mientras otras culturas presentan una unidad de integración *cuasi* monádica, a partir de que una determinada esfera, casi siempre la religiosa, mantiene su hegemonía y actúa como centro unificador de los distintos radicales de la cultura, en la cultura occidental, fuertemente secularizada, cada esfera tiene su desarrollo propio y su propia legalidad. La cultura islámica, por ejemplo, es fundamentalmente de inspiración religiosa, y religiosa es, consecuentemente, su visión del mundo, su estética, su derecho y su poder político. La cultura occidental, en cambio, sometida casi desde su origen griego a un proceso de secularización, que se agrava y consume en la edad moderna, ha perdido un centro unitario de sustentación, porque ni la filosofía, primero, ni la ciencia, después, han logrado llevar a cabo con éxito esta tarea fundamentadora y unificadora. Es, pues, una cultura plural y polivalente o policéntrica. Compone a la vez la ciencia y la religión, la crítica y la constructividad, el análisis objetivo y la imaginación creadora, en un equilibrio inestable, cuando no en abierta pugna. Ninguno de estos radicales logra imponerse a los otros, ni siquiera en la época científico-técnica, y determinar sus contenidos. Ha habido raros momentos históricos, y éstos precarios y problemáticos, en que la cultura europea logró una síntesis satisfactoria entre sus diversos radicales, que apaciguara sus tensiones internas. Esta obra unificadora representó en la culminación de la Edad Media el tomismo, como un poderoso intento de integrar la cultura clásica, reducida prácticamente al aristotelismo, con las exigencias de la fe cristiana, pero iba a saltar por los aires en la *vía modernorum*, y más tarde, ya de modo definitivo, con la aparición de la *scientia nova* de la naturaleza. Hay un nuevo intento de síntesis al final de

⁷ La expresión es de Luisa Passerini en «From the Ironies of Identity to the Identities of Irony», en ed. Anthony Padgen, *The Idea of Europe*, Cambridge University Press, 2002, pág. 197.

⁸ *Pensar Europa*, ob. cit., 23.

la Edad Moderna, en la metafísica especulativa del hegelianismo, esta vez bajo el predominio rector de la filosofía, pero sucumbirá muy pronto por una doble vía, de un lado, por la emancipación de las ciencias naturales, y, del otro, por el desarrollo autónomo de la historia. Más tarde, será el positivismo de Comte el que se esfuerce por conseguir una idea unificada de la cultura, sobre la base de ciencia, pero al precio de un grave reduccionismo de otras instancias. Lo habitual ha sido el equilibrio inestable, cuando no la tensión o el abierto conflicto. «En Europa, nuestro destino intelectual —afirma H. G. Gadamer— adquirió forma gracias al hecho de que se produjeran las máximas tensiones entre estas múltiples formas de la fuerza creadora»⁹. Creo que este es un rasgo característico de la cultura europea. No sólo los diversos radicales que componen el alma europea, el grecolatino y el judeo-cristiano, no se dejan avenir fácilmente, sino que viven por lo regular en abierta discordia; y cuando generan nuevos vástagos, se reproduce la lucha entre ellos, y entre ellos y sus contrarios, en continua disensión. Es Europa como conflicto, incluso como desgarramiento interior. Esta es la tesis central que sostiene brillantemente en *Pensar Europa* Edgar Morin:

La originalidad de la cultura europea no consiste sólo en haber sido hija del judeocristianismo, heredera del pensamiento griego y productora de la ciencia y la razón modernas. Consiste en haber sido sin cesar productora/producto de un torbellino formado por interacciones e interferencias entre múltiples dialógicas que han unido y opuesto: religión/razón; fe/duda, pensamiento mítico/pensamiento crítico, empirismo/racionalismo; existencia/idea; particular/universal¹⁰.

Por «dialógica» no entiende Morin la actitud de un diálogo apaciguador, sino la confrontación, donde se median los contrarios sin resolverse nunca en unidad. Por eso no es dialéctica, sino dia-lógica, antinomia, porque «dos o más lógicas, se asocian en una unidad de una manera compleja (complementaria, concurrente y antagónica), sin que la dualidad se pierda en la unidad»¹¹. Y en la medida en que se trata de un conflicto abierto, sin resolución satisfactoria, es recurrente, vuelve una y otra vez en distintas fases de su desarrollo, generando «un bucle espiral autogenerativo»¹². Esto hace de la europea una cultura de la crisis permanente, de la autocrítica y del debate incesante, donde disenso y consenso son fases inestables de una permanente apertura. La conflictividad ha sido, sobre todo, característica esencial de la época moderna, a partir del Renacimiento y la Reforma, en que se viene abajo la síntesis metafísico-teológica

⁹ *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, pág. 24.

¹⁰ *Pensar Europa*, ob. cit., 107.

¹¹ *Ibíd.*, 25

¹² *Ídem.*

medieval. «Así, todo aquello que forma la Europa moderna —concluye Morin— la divide y todo aquello que la divide la forma. Ésta nace, se desarrolla y afirma en la guerra consigo misma»¹³. A esta dialógica la llamó más dramáticamente Miguel de Unamuno «agonía espiritual», porque sentía que su alma era, como la misma cultura europea, «campo de batalla de los espíritus más discordes y contradictorios». Por eso, cuando Ortega y los europeístas de su tiempo insistían en que Europa era fundamentalmente la cultura moderna —la ciencia, la ética autónoma y el Estado moderno—, Unamuno que no era menos moderno, hacía valer frente a tal simplificación las exigencias de su «alma medieval». Su aspiración a lo eterno no era menos europea, a fin de cuentas, que la propia modernidad. Con toda razón podría decirse que Europa es ciertamente Renacimiento, Reforma y Revolución, pero no menos sus contrarios. Renacimiento inventivo pero, por lo mismo, Restauración de las raíces; Reforma pero también Contrarreforma, que fue otra Reforma en el sentido de la catolicidad, Revolución, o si se prefiere, Ilustración, pero no menos Romanticismo, formando una antítesis permanente.

Y lo que se dice de sus radicales, vale también de sus pueblos, que pese a compartir una cultura común, ha desarrollado cada uno una perspectiva singular de ella, la ha expresado y recreado a su modo, afirmando con más énfasis unos rasgos determinados, aun a riesgo de caer en la unilateralidad. Es verdad que esta diferencia con la que cada uno se apropió y desarrolló aquella herencia originaria encerraba el peligro de un malsano nacionalismo, pero éste era tan sólo el lado de sombra de una recia y vigorosa personalidad. El «*polemos*», decía el viejo Heráclito, es el padre universal. En Europa toda comunicación es ya confrontación, y todo antagonismo acaba siendo productivo:

¿Qué es lo que hasta ahora ha preservado a Europa de esta suerte? —se preguntaba Stuart Mill, refiriéndose a la de China o Asia—. ¿Qué ha hecho a la familia europea de naciones una porción de la humanidad progresiva, y no una estacionaria? Ninguna superior excelencia en ellas, que cuando existe, existe como efecto y no como causa, sino su notable diversidad de carácter y cultura. Individuos, clases, naciones han sido extremadamente desemejantes unos de otros: han seguido una variedad de caminos conduciendo todos a algo de valor... Europa, a mi juicio, debe totalmente a esta pluralidad de caminos su desenvolvimiento progresivo y multilateral¹⁴.

Cada pueblo europeo es una posibilidad *de* Europa, en ella y hacia ella, y Europa entera la cifra de lo composable, de aquel destino que se puede obrar *entre* todos, pero *mediante* el juego de las diferencias.

¹³ *Ibíd.*, 43.

¹⁴ *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pág. 149.

Ahora bien, si el conflicto es el motor de la cultura europea, entonces el alma de Europa se encuentra en continua metamorfosis. Esta es la razón de lo lábil de su identidad. Es ella misma en sus diferencias. Toda identidad, como ya enseñó Hegel, es una diferencia internalizada, un ser cabe sí mediante lo otro. Pero este ser ella misma en lo otro, o retornar a sí misma desde lo otro, es justamente el secreto del espíritu. La identidad sustancial es algo muerto, tautológico; la del espíritu, por el contrario, es el automovimiento heterológico de la vida creadora. De ahí la pregunta decisiva, que nos plantea Jacques Derrida: «¿se es más fiel a la herencia de una cultura cultivando la diferencia-de-sí (*consigo*), que constituye la identidad, o bien ateniéndose a la identidad, en que esta diferencia se mantiene *concentrada*?»¹⁵. A este segundo caso, lo llamo el casticismo. Lo castizo es lo puro, lo genuino, la fidelidad a lo originario, repitiendo ritualmente aquel gesto, aquella actitud, donde se guarda el secreto de la propia identidad. Todo casticismo es un esencialismo. Y en cuanto tal, el casticismo es normativo, porque cree encerrar un canon absoluto de interpretación. Y de ahí la autocomplacencia narcisista y la ceguera para las diferencias. La autenticidad es morar permanentemente cabe el origen. Pero olvida que todo existir es haberse desprendido ya del origen y poder recrearlo, prolongarlo tan sólo en la obra conjunta de la memoria pudorosa y la valiente esperanza.

Pero si la identidad está concentrada, quintaesenciada en unidad, se corre el grave riesgo de perder las diferencias. A la hora de la verdad, todo casticismo erige una categoría absoluta, una abstracción, para entender su propio origen. Es lo que reprochaba Unamuno al discurso orteguiano sobre Europa, haberla elevado a una «categoría metafísica», fija y eterna, la Europa de la Ilustración, olvidando los otros radicales de la Europa plural, real y viva. ¿Por qué Grecia y Roma, o la Ilustración —cabe preguntar— y no el cristianismo? ¿Y por qué el cristianismo y no el laicismo ilustrado, que combatió con él? Todo discurso castizo es inevitablemente unilateral, porque a fuerza de salvar la unidad identitaria la empobrece. Y, como advierte Morin, «todo aquello que simplifica Europa, por idealización, abstracción o reducción, la mutila»¹⁶. Lo malo de los discursos casticistas es hay que muchos y todo se hacen pasar por el genuino.

Así, para Edmund Husserl, la raíz inspiradora de Europa y el núcleo originario de su identidad residen en la herencia griega de un logos universal, actualizado en su historia en la gran tradición del racionalismo, que vino a coronar su propia filosofía fenomenológica. Dicho con el *páthos* trascendentalista de la retórica académica alemana:

es la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a co-

¹⁵ *El otro cabo*, Barcelona, Serbal, 1992, pág. 18.

¹⁶ *Pensar Europa*, ob. cit., 23.

nocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad, que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón hacia tareas infinitas¹⁷.

Una idea infinita, como la de la ciencia, o la de la moral, o la del derecho, es la que encierra en sí un arquetipo incondicionado de perfección, y requiere por ello una tarea infinita en su prosecución inacabable. Tal es para Husserl la entelequia de conocimiento, que rige y orienta hacia su consumación la historia europea. Pero, si bien se repara, una afirmación análoga podría hacerse a partir del radical judeo-cristiano, con tal de sustituir la razón por el espíritu, y de poner en su entelequia, como ya hiciera Agustín de Hipona, no ya el saber objetivo del mundo, sino la cultura espiritual trascendente, conforme al nuevo régimen de salud integral, predicado y administrado por la Iglesia. Esta convicción estaba vigente en la protofigura política de Europa, la Europa de Carlomagno, que se entendía a sí misma como la realización, en clave católica, de la idea imperial. No es, pues, extraño que en pleno romanticismo y como reacción a la cultura cosmopolita de las luces, floreciera el gran ensueño novalisiano de una restauración de la cristiandad, en su figura genuina de existencia. Novalis vino a dar expresión poética a la pretensión castiza del catolicismo europeo, como verdadera religión universal y alma de Europa. No se crea, sin embargo, que la ciencia moderna es más sobria en sus pretensiones. El otro casticismo cientifista se encierra en el positivismo de Comte, que cree poder realizar por vez primera, con la moral y la política positivas, la pretensión de catolicidad o universalidad que floreció en el medioevo:

Se puede así apreciar cómo el positivismo realiza a la vez las más nobles tentativas sociales del catolicismo en la edad media y las condiciones más eminentes del programa de la Convención. Apropiándose definitivamente los méritos opuestos que antes pertenecieron al espíritu católico y al espíritu revolucionario, asegura el desuso simultáneo de la teología y de la metafísica que pueden extinguirse sin inconveniente, cuando sus oficios contrarios se encuentran mejor cubiertos por una misma doctrina final¹⁸.

Europa significa para Comte no sólo la vanguardia de la humanidad, sino la verificación efectiva de una humanidad cosmopolita, que encuentra en la gran República occidental su sanción política. «De aquí parte, como conse-

¹⁷ «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», recogido en la *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, pág. 142.

¹⁸ «Système de politique positive ou traité de sociologique», en *Oeuvres*, París, Anthropos, 1969, VII, 109-110.

cuencia, este activo sentimiento de la dignidad personal combinado con la fraternidad universal, que caracteriza las poblaciones occidentales, sobre todo aquellas que han escapado al protestantismo»¹⁹. Claro que justamente lo contrario podían esgrimir los pueblos de confesión protestante, como le reprochaba Hegel a los países católicos, pues las revoluciones políticas son inanes sin la liberación interior de la conciencia religiosa. Según él, «la abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico; pero este siguió encadenado a la esclavitud política por obra de la servidumbre religiosa»²⁰, ya que consagraron principios abstractos carentes de sustancia íntima en la conciencia personal.

Creo que estos modelos ejemplifican bien las simplificaciones en que incurre forzosamente todo casticismo y, a la vez, ilustran indirectamente la tesis del eterno conflicto europeo, como motor de su dinamismo. En suma, la identidad cultural europea no puede concebirse a modo de un espacio simple homogéneo, donde algunas de sus tradiciones históricas se hiciera predominante, sino como espacio complejo, policéntrico y polifónico, y, por lo mismo, dinámico y progresivo, en un continuo reajuste de las tensiones que lo habitan. Si no síntesis armonizadora, cabe al menos un entendimiento dialógico en medio del conflicto, haciendo que éste sea productivo. Un cristianismo liberal —ardua conquista religiosa tras siglos de integrista—, puede convivir con la causa de la Ilustración y dejarse fecundar por ella, sin renunciar, a su vez, a tocarle el alma, al igual que una Ilustración abierta, consciente del finitismo metodológico de la razón, puede dejarse interpelar por el mensaje de trascendimiento, que le viene de la fe cristiana. De otro lado, se trata de una identidad narrativa, que se hace y rehace al filo de su historia, en la autocomprensión de su propia obra. De ahí la necesidad de reactivar el diálogo entre las diversas tradiciones culturales y privilegiar, en la memoria histórica, aquellos momentos en que la conjunción inestable de ellas haya sido más eficaz y productiva. Lo mismo cabe decir acerca del diálogo entre los distintos estilos culturales de los pueblos europeos, buscando reapropiarse de aquellas coyunturas históricas, en que la comunicación productiva se ha impuesto al antagonismo nacionalista destructor. Este diálogo cultural es posible sobre la base de que los pueblos europeos, pese a la diversidad de sus culturas nacionales específicas, comparten una herencia común. En sentido estricto y propio, la identidad europea es plural, pero no multicultural. El pluralismo hace referencia a la multiplicidad interna, en que se diversifica históricamente una unidad, según los modos en que ha sido asumida y desarrollada. Esta diversidad de perspectivas, enfoques y caracteres enriquece, en suma, y vivifica la unidad cultural, que se mantiene creadoramente en el juego de sus diferencias. El multiculturalismo, en cambio, significa la yuxtaposición de culturas radicalmente diferentes, en un espacio político determina-

¹⁹ *Ibíd.*, 87.

²⁰ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, II, 405.

do. «El pluralismo —ha escrito Giovanni Sartori— se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas»²¹. ¿Es este el destino inexorable de todo multiculturalismo, como sostiene Sartori? ¿Y refuerza este multiculturalismo, por efecto de contraste, la causa de la propia identidad, o puede ocasionar, en determinadas circunstancias, una saludable relativización favorecedora de la convivencia? Estas preguntas delimitan el último cerco de la cuestión.

3. LA EUROPA INTERCULTURAL

Decía al comienzo que el reto europeo, en lo que concierne a su identidad, no depende sólo de la exacerbación de los múltiples neonacionalismos que pululan en su seno, sino del asalto insistente de la inmigración. «Nadie emigra sin que medie el reclamo de alguna promesa»²² —ha escrito H. M. Enzensberger—. Pero, en este caso, la promesa es el estado de bienestar más que la ciudadanía, que se puede alcanzar en Europa. El problema es una inmigración que adquiere su derecho a estar, a quedarse, pero renuente a integrarse en la cultura europea, aunque a decir verdad, tampoco es muy favorable, de nuestra parte, la actitud de acogida, «porque en ningún país y en ninguno de los bandos implicados —concluye Enzensberger— puede presuponerse hoy disposición y capacidad de integración»²³. En estas circunstancias la relación multicultural es más bien un desencuentro, que sólo puede favorecer el refuerzo agresivo de la propia identidad por cualquiera de las partes. Como suele suceder, el multiculturalismo ha llegado a ser un hecho antes de convertirse en una idea de convivencia. Los veinte millones de musulmanes que viven en el viejo continente y aquí continúan con sus tradiciones y formas de vida prueban inequívocamente que Europa es ya y de modo irreversible, un espacio político multicultural.

El problema de la convivencia de tan diferentes culturas, plantea, en lo que respecta a la identidad, dos problemas de gran fuste teórico, que aquí tan sólo quedan esbozados: ¿puede la cultura europea, con su vocación de universalidad, convivir con otras culturas, renunciando a toda pretensión de imperialismo cultural? Y recíprocamente, ¿es el pluralismo cultural una idea moral, capaz de fundamentar un nuevo modelo de convivencia política o un simple hecho histórico? Conviene recordar que la identidad cultural no tiene un carácter metafísico, en contra de lo que propende a creer el casticista. Toda cultura es una

²¹ *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 127.

²² *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 25.

²³ *Ibíd.*, 67.

formación histórica, con la finalidad funcional de dotar de significado y valor el comportamiento humano, y se relaciona en la historia con otras culturas, como un organismo viviente, sujeto a cambio y evolución. Su identidad no es, pues, sustancial sino narrativa. No se trata, pues, de una identidad que excluya *a ra-dice* toda diferencia. La identidad de una cultura internaliza una diferencia, la suya con otras culturas, y, a la vez, en este contraste, mantiene la conciencia de la diferencia, de lo que queda fuera de sus límites, de lo otro de sí. En suma, la identidad cultural no implica sólo una relación con todo lo otro a través de sí mismo, sino una relación consigo a través de lo otro de sí. Se le podría aplicar en este sentido el muy clarividente proverbio de Antonio Machado: «Mas busca en tu espejo al otro/al otro que va contigo», el contrario/complementario. Por decirlo en términos de Derrida, «no hay relación consigo, identificación consigo sin cultura, pero cultura de sí *como* cultura *del* otro, cultura del doble genitivo y de la *diferencia consigo*»²⁴. Una cultura que se entiende a sí misma como «universal», como la europea, aun cuando sólo sea como vocación o pretensión, se encuentra en una situación paradójica. De un lado, los criterios de su auto-comprensión como universal los extrae de su propia cultural particular, contradiciendo performativamente su propia pretensión. Del otro, a fuer de pretender lo universal, debería ser más sensible a su particularidad, tener una conciencia de sus límites y lo que cae fuera de ellos, y aspirar a trascenderse hacia lo otro de sí. Paradójicamente, una cultura «universal» es la que está más allá de sí misma, de los límites de su identidad, y, por tanto, más abierta y receptiva de lo otro de sí.

Si, por lo demás, el carácter de la cultura europea es, como se ha indicado, el conflicto interno de sus raíces, que la mantiene en continua metamorfosis, esta apertura a lo otro puede enriquecer su patrimonio y activar su dinamismo de transformación. La *unitas-multiplex*, que es Europa, define una cultura mestiza, en simbiosis de diferentes tradiciones, que ella ha sabido recriar creadoramente en su propio suelo. No tiene que temer a la diferencia, cuando la lleva tan profundamente internalizada como la ley de su propia constitución. La apertura de la cultura europea a lo otro de sí es el medio de evitar su enrocamiento casticista. Como propone Derrida,

hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse hacia lo que no es ella, hacia el otro *cap* o el *cap* del otro; incluso, y esto es quizá algo completamente distinto, hacia lo otro del *cap* que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla²⁵.

²⁴ *El otro cabo*, ob. cit., 17.

²⁵ *Ibíd.*, 30.

Obviamente esta apertura, si no es meramente táctica o condescendiente, exige practicar un respeto por cualquier otra cultura. Y con esto desembocamos en la cuestión, tan debatida hoy, del multiculturalismo. Se entiende por multiculturalismo no la mera coexistencia de hecho, sino la convivencia de culturas diferentes en igualdad de derechos. Se trata de una idea moral pues se asienta en el principio de que el pleno respeto a la dignidad del otro exige reconocerlo, no sólo como agente racional, sino en su plena y efectiva identidad en cuanto otro, en su peculiar forma de vida, «Cada quien debe ser reconocido por su identidad única» —afirma Ch. Taylor²⁶. De lo contrario, se le está forzando a autocomprenderse a sí mismo a la luz de una idea deformada o distorsionada de sí, la que le viene impuesta por el otro, u otra cultura, con lo cual se atenta contra su dignidad:

Dentro de esta perspectiva —arguye Taylor— el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital²⁷.

El respeto a la diferencia se muestra, a los ojos de Taylor, como una derivación, del principio del respeto a la dignidad, pues ésta no ha de ser meramente abstracta o universal, sino que tiene que progresar hasta el núcleo de lo que es el yo en su autenticidad personal más propia. Se prolonga así el principio democrático de «igual dignidad», más allá de la dimensión formal abstracta de la identidad como seres racionales, hacia el trato de reciprocidad con la identidad concreta. La aplicación de este principio al orden de las colectividades implica que es preciso reconocer a cada cultura en su identidad característica, en la convicción de que cada cultura, como cada yo, encierra un potencial de valor que interesa a todos los seres humano. Esta convicción compone un doble flanco axiológico: *a)* la suposición de «que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos... durante un largo período... deben tener algo, que merece nuestra admiración y nuestro respeto...» y, complementariamente, *b)* la asunción «del sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana»²⁸.

Ahora bien, con esta exigencia del reconocimiento, se produce, según Taylor, una alteración notable en el ordenamiento jurídico liberal-democrático. El principio de la identidad abstracta del ciudadano tiene que ser completado con el principio de la diferencia; o lo que es lo mismo, a los derechos de ciudadanía,

²⁶ *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE. 2001, pág. 61.

²⁷ *Ibíd.*, 44-45.

²⁸ *Ibíd.*, 106-107.

que son comunes a todos, hay que añadir, en el caso de determinadas comunidades culturales, derechos específicos particulares, que permitan el tratamiento de la diferencia. Surge con esto una aporía fundamental en el modo de comprender la «dignidad igualitaria» que no ha pasado desapercibida al propio Taylor, dando lugar a dos modelos distintos de liberalismo: el clásico, republicano o kantiano, «ciego para las diferencias» singulares, según Taylor, y una forma complementaria de liberalismo, a la que podríamos llamar postmoderno o multiculturalista:

Estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual a todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducir las en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo²⁹.

Obviamente, los derechos comunes de ciudadanía son normativamente prioritarios, en cuanto fundamento jurídico del sistema liberal-democrático, pero, según Taylor, admiten limitaciones y restricciones en orden a garantizar derechos específicos. Así, por ejemplo, la protección de ciertos derechos diferenciales para preservar y defender una determinada identidad cultural, exige discriminaciones compensatorias, que alteran la uniformidad procedimental estricta del liberalismo. De modo intuitivo, lo ilustra Taylor con el caso de Quebec, en que la protección de derechos lingüísticos de la comunidad francófona dio lugar a la enmienda Meech, que proponía reconocer a Quebec, dentro de la Carta canadiense de derechos, como «sociedad distinta». Otro buen ejemplo ilustrativo análogo lo tenemos en España en la legislación de ciertas Comunidades autónomas en materia de protección a la cultura autóctona, que conlleva una discriminación positiva a favor de la lengua vernácula, con lesión, en algunos casos, de derechos civiles fundamentales. He aquí la razón por la que afirmaba al comienzo que la cuestión de la identidad de Europa se ve hoy apremiada por un doble frente, la explosión de los nacionalismos internos y la invasión de las corrientes inmigratorias, pues por ambos lados se plantea el mismo problema de fondo, la reivindicación de la diferencia, el reconocimiento de una «sociedad distinta», con derechos diferenciales en el seno del ordenamiento constitucional³⁰.

²⁹ Ibíd., 67. Véase un desarrollo de esta aporía en James Tully, «The kantian Idea of Europa» en *The Idea of Europa*, ob. cit., 331-358.

³⁰ He discutido esta propuesta de Taylor con algún detalle en el ensayo «Tolerancia y pluralismo cultural», pr. 2.1 «liberalismo pluralista *versus* liberalismo ciego a la diferencia», recogido en este volumen, y me remito a él para la mejor comprensión del asunto.

A nadie se le puede ocultar, por lo demás, que el multiculturalismo, entendido como la mera coexistencia, con igualdad de derechos, de culturas diferentes dentro de un mismo espacio político, puede convertirse en un factor de refuerzo de las identidades respectivas y contribuir al distanciamiento e incomunicación de los distintos grupos socioculturales, con grave riesgo para la convivencia política. Como especifica Jürgen Habermas, «la coexistencia en igualdad de derechos... no se puede comprar al precio de la fragmentación de la sociedad. El doloroso proceso de desacoplamiento no puede romper la sociedad en una pluralidad de subculturas que se desprecian mutuamente»³¹. El multiculturalismo sólo sería, pues, aceptable sobre la base de una interrelación dinámica institucional, que facilite el diálogo y la cooperación entre las diversas culturas. Sería preciso diseñar instituciones políticas, en las que concurren en pie de igualdad las distintas culturas y puedan suscribir acuerdos y establecer formas de cooperación, bajo el amparo del Estado de derecho. Es a lo que llamo interculturalismo. No se trata sólo de coexistencia política, sino de pacífica convivencia civil, sobre la base de su respeto recíproco. Pero donde hay reciprocidad ya está operativamente en juego la actitud de la tolerancia. La condición de respeto recíproco viene a ratificar así la base que sustenta los derechos universales de ciudadanía. Sin compartir, en algún sentido, el principio liberal-democrático de los derechos civiles universales no cabría posibilidad alguna de interculturalidad. Para todo posible diálogo intercultural se requiere inexcusablemente, como base de comunicación, un elemento normativo metacultural, que no puede ser otro que los derechos humanos, reinterpretados desde la perspectiva de cada cultura.

Pero, a su vez, el respeto recíproco exigido no sólo excluye toda autointerpretación fundamentalista, sino todo intento de imperialismo cultural de parte de una determinada cultura, aun siendo la mayoritaria. Surge así la cuestión práctica acerca de los límites en que debe comportarse la cultura mayoritaria en un Estado multicultural de derecho. No me refiero, claro está, al derecho del inmigrante a integrarse en la cultura del país, que lo acoge y del correspondiente deber de éste de promover una política integradora, lo que va de suyo, sino fundamentalmente al derecho del Estado a exigir una integración de los inmigrantes para preservar la propia identidad cultural del país de acogida. Tal derecho, sin ninguna distinción o matización, equivaldría a consagrar una forma jurídica de imperialismo cultural, contraviniendo el respeto que se debe a las otras culturas. Derrida ha acertado a formularlo de la manera más intensa y nítida. «El *mismo deber* —se refiere el deber de fidelidad a la memoria europea— dicta también *no sólo* acoger al extranjero para integrarlo, *sino también* para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de hospitalidad que divi-

³¹ *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 125.

den hoy nuestra conciencia europea y nacional»³². Ahora bien, este «no sólo sino también» se puede deslizar hacia una hospitalidad sin restricciones y dar lugar a un dilema simplista: o asimilación integradora o recepción sin condiciones. Así por ejemplo, lo hace Luisa Passerini: «o aceptar al extraño por asimilación o aceptar su otredad»³³. A mi juicio, es preciso precaverse de dilemas tan acerados, porque simplifican gravemente la realidad política. Ciertamente la consigna de integración se ha vuelto sospechosa de imperialismo cultural, pues las más de las veces se preconiza con ella una asimilación cultural sin restricciones ni distinciones. Pero, a la vez, la consigna opuesta de acoger las diferencias culturales sin condiciones, so color de una actitud altruista, puede conducir a la tolerancia de la indiferencia o como mero *modus vivendi*. Es preferible afrontar la real complejidad política del problema sin disimulos ni autoengaños. En este sentido es muy pertinente la distinción que hace Habermas entre dos niveles de asimilación de muy distinto rango: de un lado, «la asimilación consistente en la aceptación de los principios constitucionales en el interior del espacio de la cultura política del país», y del otro, «la aculturación en los sistemas de vida, prácticas y costumbres del país de acogida»³⁴. La primera integración tiene que ser exigida por el Estado democrático constitucional como condición inexcusable de convivencia y modo de preservar la propia cultura política que lo sustenta. La segunda, en cambio, la socialización cultural, que «traspasa el nivel de la integración política», tiene que ceder ante el deber de respetar la autonomía del inmigrante y del reconocimiento efectivo y concreto de su identidad en el contexto de su cultura autóctona. La integración política no equivale, pues, a una asimilación cultural, antes bien establece las condiciones indispensables para la interculturalidad dialógica. Los derechos de ciudadanía juegan así una función trascendental en este tema. Son tanto el instrumento de la integración política como el medio de la interrelación cultural. Gracias a ellos, la prioridad de los derechos civiles y la neutralidad con respecto a concepciones sustantivas acerca del bien, específicas de cada cultura, ofrecen la única base para una política pluricultural sin violencia ni imposiciones. Es cierto que la neutralidad del Estado liberal-democrático no es aséptica ni está ayuna de presupuestos culturales específicos, pero es con todo la fórmula política, que, aparte de ser la mayoritaria, mejor garantiza la igualdad para todos y el más amplio espíritu de tolerancia. Debilitar esta fórmula en sus bases ideológicas puede acarrear una merma del *éthos* democrático del ciudadano y de aquella adhesión activa, que requiere el Estado de derecho, para su vigoroso funcionamiento. De ahí que la propuesta de neutralizar la identidad cultural del Estado, como antaño se hicie-

³² *El otro cabo*, ob. cit., 63-64.

³³ «From the Ironies of Identity to the Identities of Irony», en *The Idea of Europa*, ob. cit., 206.

³⁴ *La inclusión del otro*, ob. cit., 217-218.

ra con la confesionalidad religiosa, con el fin de salvaguardar su estricta neutralidad procedimental, lo deja a éste descargado de aquella sustancia ética, necesaria para mantener su propia praxis democrática.

La educación práctica en el universalismo de tales derechos, mediante la extensión del derecho de ciudadanía a los inmigrantes, es la salida que le queda a Europa consonante con su propia cultura y en preservación de los principios que la inspiran. Paradójicamente, en la conciencia narcisista de su vocación de universalidad, la cultura europea ha colonizado al mundo, sin mucho escrúpulo, sometándolo a su omnímodo interés, pero hoy son esos mismos principios, invocados permanentemente como derechos del hombre, los que la obligan moralmente a abrirse al extraño, no ya para asimilarlo culturalmente, sino para injertarse en él o dejarse injertar de él. La Europa colonizadora, pueblo de emigración incesante, se ve confrontada con una situación inédita en su historia, al menos a un nivel masivo, las corrientes inmigratorias. Se trata de una incolonización de sentido opuesto al movimiento colonizador, porque ahora es Europa la invadida y ocupada, la infiltrada por otros pueblos y culturas; pero este destino ha de asumirlo reconvirtiéndolo a su propia vocación de universalidad. Tal vez se abra así la oportunidad de recriar sobre su propio suelo a pueblos extraños, injertándose en ellos o al menos contagiándolos con el fermento liberalizador de su cultura, sin miedo al mestizaje' que ha sido al cabo su destino histórico. Y quizá sea esta incolonización la forma más ardua y fecunda de asimilar lo diferente, haciéndose ella misma diferente pero por mor de fidelidad a su propio origen.

4. A LA ESCUCHA DE HÖLDERLIN

Se ha señalado por diversos analistas que la Unión Europea adolece de un grave déficit en la conciencia de su identidad, porque carece de relatos simbólicos fundacionales, como aquéllos que forjaron las naciones a lo largo de la historia en sus confrontaciones intestinas. A mi modo de ver, sería grave que este déficit se supiera reinventándose un mítico y fatídico «conflicto de civilizaciones», al modo de Samuel P. Huntington, y alimentando la memoria histórica con los enfretamientos seculares de Europa con el Islam. Eso sólo conduciría a un eurocentrismo intransigente favorecedor de toda suerte de casticismos y formas de imperialismo cultural que, aparte de traicionar la vocación europea de universalidad, tal como aquí se ha descrito, en nada favorecería la causa de una efectiva integración de la humanidad en instituciones internacionales. Y puesto que el conflicto ha sido interno a los pueblos europeos, la identidad cultural, tal como propone Anthony Padgen, sólo se puede construir narrativamente teniendo en cuenta la herencia común y la participación y contribución positiva de los

distintos pueblos europeos a esta herencia³⁵, más allá de las imágenes tópicas consagradas por los nacionalismos. Pero ésto requiere reactivar entre todos la memoria histórica de lo común, evitando con sumo cuidado el riesgo de resucitar cualquier clase de casticismo. Por eso hablaba antes de «memoria pudorosa», contenida, para no degenerar en una obsesión casticista. La expresión la tomo prestada a Hölderlin, el poeta que más intensamente ha pensado el destino de Europa. Cita Félix Duque en la obertura de su bello libro *Los buenos europeos*³⁶, la famosa elegía *Brot und Wein* de Hölderlin: «Y es que en casa el espíritu, no está al inicio, no en el manantial. Lo devora la patria. Ama el espíritu la colonia y el valeroso olvido»³⁷.

El espíritu ama la colonia porque se derrama en ella, poniendo fuera lo mejor de sí mismo. En contra de lo que piensa el casticismo, en casa el espíritu no está al inicio, pues se lo piensa separado de la serie de sus manifestaciones al derramarse creadoramente fuera de sí, en un elemento ajeno. La patria devora al espíritu porque lo fija y confina, en lugar de abrirlo a lo otro. En cambio, «el valeroso olvido» (*tapfer Vergessen*) del inicio, según comenta Duque, es entregarse a la pura diferencia, vaciarse de sí mismo en la experiencia de lo otro de sí³⁸. Olvido, por tanto, del origen como forma de hacerlo productivo, sin nostalgias de vueltas, pero tampoco sin el sustitutivo de nuevas colonias espirituales que fundar. Estoy dispuesto a suscribir íntegramente esta su interpretación del «valeroso olvido» hölderliano —la actitud específica del creador—, pero a condición de tener en cuenta también una función orientadora de la memoria, pues el impulso hacia lo porvenir tiene que ser acunado en la memoria de lo sido. También a esto se refiere la meditación poética de Hölderlin. Su actitud se deja matizar de tener en cuenta otro pasaje de la elegía *Andenken*, «... Pero, ¿dónde están los amigos? ¿Y Belarmino con el compañero? Muchos sienten pudor de ir a la fuente; pues la riqueza comienza en el mar»³⁹.

La dura brega en el mar, con los compañeros, permite ahora la evocación de la fuente, de donde ha surgido el río, de modo que un mismo amor liga a la fuente y al mar en un mismo destino. Los que aman la fuente sueñan con el mar, donde vierte al cabo sus aguas, y los que aman el mar sueñan con la fuente, la evocan y vuelven hacia ella la mirada, pero con pudor, es decir, de modo indirecto, contenido, como la única manera de relacionarse mediata y oblicuamente, desde la mar abierta, con el origen. Aquí el mar no indica la plenitud

³⁵ Introducción a su edición y compilación de *The Idea of Europa*, Cambridge University Press, 2002, págs. 25-26.

³⁶ *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003, pág. 14.

³⁷ Variante final de la elegía *Brut und Wein* en *Hölderlin Werke*, Frankfurt, Insel, 1986, I, 172.

³⁸ Introducción, 14.

³⁹ *Werke*, Frankfurt, Insel, 1986, II, 74.

(*Vollendung*) del origen, al modo de Hegel, sino, tal como señala Heidegger, el rebose o desbordamiento. «Pero eso el sobrepasador no-bastarse nunca es el origen»⁴⁰. Y esto es propiamente —añado yo—, la famosa «vuelta al hogar» (*Heimkunft*), que canta el poeta, a la fuente o al origen, no a la patria que no es más que tierra natal, mera cosificación del origen, ni a la casa, otra figura de instalación, sino al hogar/fuente. Y es que el origen no es un lugar confinado sino la fuente misma, un centro de irradiación y emanación que se mueve y expande, y, no obstante, se queda consigo. Sólo por eso per-dura o per-manece. La actitud hacia el origen, paradójicamente, es tanto «olvido valeroso» para salir a la alta mar, como «memoria pudorosa» de lo que hace falta, del siempre inminente desbordarse del origen en el porvenir. Por algo muy finamente cierra Hölderlin su poema con la advertencia fundamental de que «el mar quita y da memoria» (... *Es nehmet aber! und giebt Gedächtniss die See*). En este «a la vez» dar y quitar memoria está todo el secreto. No es olvido total ni memoria compulsiva, sino valor para poder olvidar, ensayando así nuevos caminos, y pudor para volver rememorativamente hacia la fuente, aun yendo de ida. De ahí que Hölderlin pueda concluir su poema *Andenken* con el verso enigmático «pero lo que permanece lo fundan los poetas» (*was bleibt aber, stiften die Dichter*), es decir, la fundación del origen tan sólo permanece en la palabra poética que lo dice. No cabe tenerlo como posesión definitiva, compulsivamente, como cree el casticista, sino evocarlo y actualizarlo poética, esto es, creadoramente, al filo siempre de nuevas experiencias. No en vano, en la elegía *Heimkunft*, «volviendo al hogar», insiste de nuevo Hölderlin: «¡Sí, lo antiguo (*das Alte*) todavía es! Y prospera y madura, y nada por cierto de lo que allí vive y ama, deja tras de sí la fidelidad»⁴¹.

⁴⁰ *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. esp. de J. M. Valverde, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 145.

⁴¹ «Ja! Das Alte noch ists! Es gedeihet und reifet, doch keines / was da lebt und liebt lasset die Treue zurück» (*Werke*, ob. cit., II, 175).

Pluralismo y diálogo intercultural*

Hegel concibió la tarea del filósofo como pensar el presente, lo que es, lo que ha llegado a ser, sondeándolo en su razón de ser y en su contenido real y efectivo. Quería diferenciar así la filosofía tanto de la rememoración nostálgica del pasado como de la ebriedad del espíritu de profecía. Pero, pensar el presente no significa consagrarlo como algo absoluto, sino traerlo al concepto, donde el espíritu del tiempo arroja su forma propia, y puede, por tanto, ser contrastado y medido con la exigencia universal de la razón. Y puesto que «la posibilidad es más alta que la realidad», como suele repetir Heidegger, pensar el presente es también problematizarlo y des-realizarlo críticamente, para abrir cauce al experimento del futuro.

Es bien conocido que nuestro presente está siendo determinado por conflictos étnicos, religiosos y culturales, algunos de cuyos trágicos episodios hemos vivido, y cuyo ejemplo emblemático es el conflicto árabe-israelí. Se ha llegado a hablar de que estamos en el comienzo de la tercera guerra mundial, o bien de que ya está en marcha, y se ha inventado un título patético «choque de civilizaciones», para nombrar esta «línea de fractura del mundo actual» entre etnias y culturas, que ha venido a sustituir al conflicto ideológico en la Guerra Fría¹. Desapruebo enteramente este título porque consagra como un destino inapelable aspectos reales, ciertamente, de nuestro presente, pero distorsionados desde una ideología reaccionaria. Bajo la apariencia de un Informe objetivo de cuestiones de hecho, desliza Samuel P. Huntington en su obra unas premisas falsas de contención del presente, que, en lugar de fluidificarlo como un campo de experiencias, lo solidifican y cosifican. Estas premisas ideológicas determinan la

* Ha sido publicado en el Colectivo. *Encuentro y alianza de civilizaciones*, ed. de J. F. García Casanova, Granada, Eug. 2009, págs. 63-83.

¹ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 23 y 33.

tesis de su ensayo, con la que disiento en buena medida, a saber, *a)* que los conflictos de hoy son de orden cultural, sin ver en ellos el trasfondo social y político, subyacente al conflicto norte/sur, pueblos ricos y pueblos pobres, donde es fácil reconocer la geografía política de los pueblos colonizadores y pueblos des-colonizados; *b)* que las culturas son universos cerrados e irreducibles entre las que no cabe comunicación alguna², tesis en abierta contradicción con la experiencia histórica del carácter mestizo de las civilizaciones, entre ellas, singularmente la europea; y *c)*, que el núcleo de toda cultura es mítico-religioso, y por tanto, de totalidades de sentido con pretensión absoluta, que forzosamente tienen que chocar sobre la escena del mundo, olvidando con ello que el proceso de secularización está afectando de una u otra forma y en varia media a las diferentes culturas, y no sólo, aun cuando sí fundamentalmente, a la de Occidente. De todo lo cual extrae Huntington el corolario de la necesaria fidelidad de Occidente a su propia cultura, de inspiración judeo-cristiana, sin dejarse tocar el alma por los cantos de sirena del multiculturalismo. En el fondo, una nueva tesis de integrismo político/religioso/cultural, bien adobada por un rechazo a la modernidad ilustrada y su pretensión cosmopolita. Es preciso reconocer, no obstante, que el propósito confesado de Huntington es una estrategia política que evite guerras entre Estados centrales de estas civilizaciones, pero a partir de sus premisas no se ve el modo de escapar, a la corta o a la larga, al choque de civilizaciones al que parece estar abocado el mundo. Paradójicamente, un Informe de hecho acaba sugiriendo una profecía apocalíptica, no se sabe bien si para evitarla o para prepararse a ella y poder afrontarla en el futuro.

En oposición a este planteamiento, al que no dudo en calificar de integrismo cultural, se ha lanzado recientemente la propuesta, suscrita por el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, y el primer ministro de Turquía, Recep Tayyip Erdogan, y apadrinada por el Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan, en pro de una «Alianza de civilizaciones». Nadie podría oponerse sensatamente a tal iniciativa, en circunstancias históricas de gran crispación, en que cunden los recelos y prejuicios recíprocos, los rencores y animadversiones, suscitados por los atentados terroristas del 11-S en Nueva York y el 11-M, en Madrid, de inspiración integrista islamista, y después de las dos guerras consecutivas en Afganistán e Irak, esta última preventiva y, por ello mismo, abiertamente ilegítima a juicio clamoroso de la opinión pública internacional. Quisiera expresar, sin embargo, ciertas reservas sobre un título tan retórico como Alianza de Civilizaciones, cortado a la contra, casi en inversión directa, del de Huntington, y que, a diferencia del suyo, que suena a apocalíp-

² Es la tesis de Frobenius y Spengler, recogida ya por Ortega y Gasset: «Encontramos, pues, las culturas como orbes cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí; una interna unidad, pareja a la que actúa en la simiente, les da vida, expansión, desarrollo» («Las Atlántidas», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, III, 301).

tico, desprende un cierto tufo de escatología cultural secularista. A veces, tales propuestas integrales pueden deslizarse hacia planteamientos concordistas, que tiendan a suplantar las bases de la política real con buenas intenciones y bellas palabras. Pero de nada sirven los programas si falla o flaquea la voluntad internacional por remediar o aliviar los conflictos concretos de civilizaciones que hoy azotan el mundo. Parece obvio, por ejemplo, que mientras subsista el conflicto palestino-israelí, la gran espina clavada en el corazón del mundo, cualquier intento de este tipo está condenado al fracaso. Y en este sentido, importa mucho tener presente que toda política de alianzas ha de fundarse, no en los buenos propósitos y las actitudes desiderativas sino en los principios internacionales del derecho, al abrigo de cualquier fácil tentación irenista o concordista. Por lo demás, más fundamental que la alianza política, y previo a ella, es el subsuelo de la comunicación intercultural y el conocimiento recíproco, para desterrar los estereotipos culturales, aparte de que la política del buen entendimiento no puede desatender ciertas condiciones estructurales del diálogo político. Prefiero por ello otro título, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 2001, el Programa Mundial para el Diálogo de las Civilizaciones, no menos retórico, ciertamente, pero que tiene el acierto, al menos, de remitir a las bases de la cada vez más necesaria apertura cultural. Sobre estos presupuestos voy centrar mis reflexiones de hoy en torno al pluralismo y la comunicación intercultural, en tanto que condiciones de posibilidad de toda política de alianzas.

1. PLURALISMO Y MULTICULTURALISMO

Sería sano un breve ejercicio de autocritica para acceder al problema desde una perspectiva libre de prejuicios. No pretendo con ello repartir culpas, sino asumir responsabilidades históricas. El pretendido choque de civilizaciones no descansa tanto en premisas metafísicas, tales como el antagonismo metafísico entre la civilización occidental —liberal, laica y atea—, y la musulmana o islámica —teocrática, religiosa y simbólica—, como pretenden hacernos creer cuantos plantean en abstracto la cuestión, cuanto en un transfondo socio-histórico de grandes consecuencias. Los conflictos no pueden separarse de la lógica de la globalización, que ha determinado una suerte o destino común para todos los hombres. «Al igual que cada punto del holograma contiene la información del todo del que forma parte —ha escrito Edgar Morin—, igualmente en adelante el mundo en tanto que todo está cada vez más presente en cada individuo»³. Como se sabe, la globalización, según la han definido D. Held y A. MacGrew, es un proceso de transformación de las estructuras y de las relaciones socio-

³ *La identidad humana*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, pág. 258.

económicas y políticas, en un sentido mundial, en virtud «de flujos transcontinentales e interregionales y redes de actividad, interacción y ejercicio del poder»⁴. La globalización o mundialización⁵ está montada sobre la civilización científico/técnica, extendida a escala planetaria, el poder unificador del mercado mundial y la aparición de instituciones económicas (multinacionales, bancos, concentraciones de capital, industrias cuasi monopolísticas), que actúan a escala planetaria sin que haya instancias políticas internacionales de decisión, capaces de controlarlas y disciplinarlas.

Ahora bien, la globalización, al embarcar en una suerte o destino común planetario, a toda la humanidad, a la par que produce una erosión continua en las formas de vida y sistemas de valor/creencia, asigna funciones y lugares en el sistema del mercado a los países pobres y ricos, como si se tratara de un destino ineluctable. Se comprende que los países pobres, dependientes negativamente en todos los índices del proceso globalizador —el económico, el cultural y el político—, se sientan doblemente agredidos por esta lógica expansionista de la civilización moderna, tanto en lo que afecta a su identidad cultural profunda como por la suerte que se les asigna de antemano en los circuitos de la producción y el mercado, y consecuentemente, en las formas de reparto del poder. Surge así una llamativa paradoja: lejos de producirse en la aldea global una integración de la mentalidad, estallan con más fuerza que nunca las diferencias culturales.

La principal paradoja es que la gobernanza —escriben Held y McGrew— se está convirtiendo cada vez más en una actividad de múltiples niveles, intrincadamente institucionalizada y espacialmente dispersa, al tiempo que la representación, la lealtad y la identidad siguen estando tercamente arraigadas a las comunidades étnicas, regionales y nacionales⁶.

Mientras más se relacionan los pueblos con las migraciones, los viajes y el tráfico de noticias y mercancías, más aumentan los conflictos étnicos y culturales; mientras más se aproximan físicamente las gentes, se ahondan más las distancias prejuiciosas. La in-comunicación cultural crece a la vez que la conexión y la interdependencia globalizadora.

Esta punzante paradoja nos obliga a pensar sobre las bases estructurales de la globalización, que están produciendo tanta y tan abusiva concentración del poder económico y político. A simple vista puede observarse que la línea de demar-

⁴ David Held y Anrthony MacGrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2003.

⁵ «Sería más exacto hablar de mundialización, y ésta no comenzó —señala Edgard Morin— en 1989, como suele creerse, sino en 1492, con Colón y Vasco de Gama». «De todos modos la actual es una nueva oleada de mundialización más de carácter económico que político-militar como fue la primera» (*La identidad humana, El Método V: la humanidad de la humanidad*, ob. cit., 256).

⁶ *Globalización/Antiglobalización*, ob. cit., 140.

cación de riqueza y pobreza en el mundo reproduce fielmente la geografía política colonizadora. A menudo se achaca este destino de pobreza y dependencia a los regímenes dictatoriales y corruptos, surgidos de las guerras coloniales —lo cual es tan sólo una parte del problema— pero se olvidan las responsabilidades históricas de Occidente, encargado de una colonización que no ha dejado en tales países estructuras administrativas y cultura política, y sí, en cambio, una amplia conciencia de explotación y sometimiento a los intereses de la metrópoli. La superposición de ambos fenómenos —la globalización técnica modernizadora y la memoria de las guerras coloniales de independencia—, al reforzarse recíprocamente, produce en las conciencias de las gentes efectos devastadores. Mirado el problema con perspectiva histórica, se pueden reconocer en ello consecuencias de una lógica de dominación occidental, que no ha dejado de actuar, bajo una u otra forma. Occidente no puede desconectarse de esta historia, como si no fuera asunto suyo. Eduard W. Said, en su sagaz estudio sobre *Cultura e Imperialismo*, ha penetrado en el secreto de esta alianza que ha puesto a la gran cultura de Occidente, lo supiera o no, al servicio ideológico de la causa del imperialismo. Se diría que el universalismo cultural de Occidente siempre ha sido de intención imperialista. Esto lo reconoce hasta el propio Huntington. «El imperialismo —escribe— es la necesaria consecuencia lógica del universalismo»⁷ o tal vez sea más justo decirlo a la inversa: el universalismo es el producto cultural inevitable de una voluntad política imperialista. La glorificación de la propia cultura, como destino universal unificador del mundo, sirve de justificación ideológica del imperialismo, y esto lo fue tanto en las empresas evangelizadora de América como en la extensión militar del progreso ilustrado. Si cambian las formas de dominación política, hay necesidad de rehacer conjuntamente las formas de legitimación ideológica, pero siempre como variantes de una pretensión universalista. Como ha visto Chomsky con su rigurosa lucidez crítica:

El conflicto Norte-Sur no decrecerá, y tendrán que idearse nuevas formas de dominación para asegurar que los actores privilegiados de la sociedad industrial occidental mantengan un control sustancial sobre los recursos mundiales, tanto humanos como materiales, y que gracias a este control se beneficien de un modo desproporcionado. De ahí que no sea ninguna sorpresa el hecho de que la reconstitución de la ideología en Estados Unidos encuentre ecos a través del mundo industrializado⁸.

⁷ *El choque de civilizaciones*, ob. cit., 272. «La creencia de Occidente en la universalidad de su cultura adolece de tres males; es falsa; es inmoral y es peligrosa» (Ídem). Lo reconoce, y pese a ello, y a exigir la renuncia a una autocomprensión universalista de la cultura occidental, entre otras cosas para desactivar el momento ilustrado de la cultura de Occidente, y poder centrarse así exclusivamente en el núcleo religioso judeo-cristiano, sin darse cuenta de la continuidad básica entre la misión universal evangelizadora de la fe cristiana y la empresa del adoctrinamiento ilustrado.

⁸ Cit. por E. W. Said, en *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2004, pág. 438.

1.2.

Desembocamos con ello en la cuestión del multiculturalismo, que constituye el destino de nuestro tiempo, porque nos envuelve y penetra por doquier como un hecho omnímodo al que no podemos sustraernos y que nos obliga a replantear todos nuestros conceptos en la relación con el otro. Multiculturalista es de suyo la especie humana, pues desde el inicio ha habido una dispersión o pluralización en etnias y culturas diferentes. La humanidad es un *unum-multiplex*, como señala Edgar Morin. Desde el comienzo aconteció «la gran diáspora»⁹. La novedad está en que hoy estamos viviendo el encuentro de lo diaspórico, y experimentamos esa diversidad cultural en un espacio/tierra cada vez más unificado técnicamente y más limitado en sus recursos. Por lo demás, el pluralismo de formas de vida, estilos existenciales, creencias religiosas y sistemas de valores forma parte de la experiencia de la libertad humana. No sólo es el resultado lógico del ejercicio de la libertad en su interpretación del mundo, sino la condición intrínseca de la misma, pues sin un pluralismo básico de opciones de vida, como argumenta Joseph Raz, no sería posible el ejercicio de la libertad. Lejos, pues, de un ser una desgracia, constituye un hecho de significación positiva al exponer la potencialidad de la creatividad humana. No es de extrañar, pues, que la cultura liberal/democrática esté vinculada desde su nacimiento con el ejercicio del pluralismo. Lo fue en su inicio con la defensa de la libertad religiosa y la promoción de la tolerancia, y lo ha seguido siendo progresivamente con el respeto a las minorías etnorreligiosas, el reconocimiento de la objeción de conciencia, la tolerancia hacia los disidentes y la acogida a los refugiados por razones políticas. El problema reside en que este pluralismo hasta ahora era interior, por así decirlo, a la propia cultura occidental, pues se trataba de diferencias internas a la misma —de estilos, sensibilidades, interpretaciones o valoraciones, variantes todas ellas de un mismo patrimonio cultural compartido— y hoy, en cambio, en la época de las migraciones planetarias, (que sólo tienen parangón con el neolítico), se ve confrontado con diferencias culturales irreductibles e inconmensurables. El pluralismo se ha vuelto hoy cultural o multicultural, y aparece ligado, por tanto, no ya a individuos sino a grupos, etnias o comunidades, que reivindican su identidad cultural y exigen ser reconocidos por ella. Este doble factor —el cultural/diferencial y el carácter colectivo—, convierten al multiculturalismo en un verdadero desafío para Europa¹⁰, que por vez primera es una potencia que recibe masivamente inmigración, habiendo sido emigrante, expansionista y colonizadora durante siglos. No es ex-

⁹ *La identidad humana*, ob. cit., 253.

¹⁰ Véase los ensayos «Europa multiversa e intercultural», así como «Ética democrática, pluralismo y nacionalismo», recogidos ambos en este mismo volumen.

traño, pues, que el multiculturalismo obligue a Europa a un cambio de actitud o *metánoia*, desde su universalismo imperialista hacia el reconocimiento político de las diferentes culturas.

Por pluralismo cultural o multiculturalismo se entiende la (co)existencia, en un mismo espacio político, de culturas que constituyen formas de vida máxima, esto es, sistemas completos y cerrados acerca del bien integral del hombre. Parafraseando a Aristóteles, habría que decir que la vida buena o la comprensión del bien humano se dice de muchas maneras, y esas maneras no son inclusivas entre sí. Se trata de un pluralismo valorativo desde bases radicalmente distintas. En cuanto formas de vida máxima, como ha señalado Joseph Raz, incluyen sistemas valorativos y virtudes específicas propias, que no son transferibles o que son incompatibles con otras formas de vida. Se diferencian, pues, no sólo en cómo interpretan el bien, esto es, en sus creencias básicas y actitudes existenciales, sino en los hábitos morales o virtudes que recogen y promueven como ideal de vida. Piénsese, por ejemplo, entre las diferencias entre la vida contemplativa oriental y la vida activa, laboriosa del *homo faber* occidental moderno. Son virtudes tan incompatibles como ociosidad/laboriosidad, hasta el punto de que lo que una entiende por virtud la otra lo considera un vicio. Se trata, pues, de sistemas culturales incommensurables entre sí. Desde el punto de vista teórico, esto significa que no hay posibilidad de integrar las diferencias valorativas de los hombres y, por tanto, de totalizar en una forma de vida única la perfección moral humana, como ha mostrado I. Berlin. O dicho en otros términos, que no hay una cultura universal inclusiva como tampoco hay un concepto unívoco de la naturaleza humana, sino círculos culturales heterogéneos, en los que se difracta o refracta de modo diverso, como ocurre en las lenguas, la infinita potencialidad de lo humano. Falta, pues, un canon normativo, que permita hablar de la humanidad como una figura común de existencia, al modo unitario (*Menschheit*), fundamentalmente intelectualista o racionalista, en que la concibió la Ilustración. Hay, más bien, como defendió Herder frente a Kant, diversas formas de lo humano (*Menschenstämme*), que en su diversidad y conjunto vienen a definir, como las teselas innumerables de un mosaico, el verdadero rostro del hombre.

A su vez, desde un punto de vista práctico, el multiculturalismo plantea el desafío de cómo pueden coexistir diferencias tan radicales de lo humano. Puede tener así la virtud de obligar a cada cultura a relativizarse a sí misma en su afrente de la otra, en un saludable ejercicio de autorreflexión. Pero cabe también la suerte contraria: que cada una se enroque en sí misma ante la otra y refuerce su dogmatismo. Tal enrocamiento haría surgir la existencia de *ghetos* culturales por parte de las culturas socialmente minoritarias en cada territorio, que acabarían minando las bases políticas para una convivencia civil. Ya Max Weber anunció la trágica profecía de que tras el desencantamiento del mundo por la ciencia, faltó este de una medida racional común, retornaría con el politeísmo de los

valores el combate de los dioses oscuros¹¹. Es cuestión de saber si este destino ha de ser forzosamente trágico o cabe la posibilidad de asumirlo y dotarlo de un signo positivo y productivo. Ante el hecho histórico del multiculturalismo caben actitudes prácticas muy diferentes. Unos, los más, lo viven con resignación como un destino ineluctable o se enrocan en posiciones dogmáticas y hostiles; otros, los menos, se esfuerzan por promover un nuevo tipo de tolerancia prudencial con tal de preservar la paz civil. Se estaría así en continuidad con el movimiento liberador de la modernidad, aplicando, como sostiene Rawls, el principio de tolerancia a las culturas y a la filosofía misma¹². Hay también, quienes se extasían con el culto a la diferencia, como los postmodernos, y ven en ella la ocasión para una renovación del mundo, pues lo bueno no es patrimonio de ninguna cultura. En cualquier caso, es evidente que la interdependencia efectiva de los pueblos en la era de la globalización nos obliga a entendernos sobre una base civil de convivencia, sin otra alternativa que la destrucción. Conviene recordar en este sentido la advertencia kantiana, pues siendo «la tierra un globo es limitada, así que los hombres no pueden dispersarse sobre ella indefinidamente, sino que han de tolerarse en convivencia»¹³. Trocar, pues, la coexistencia obligada, motivo frecuente de xenofobias, *ghetos* culturales, rencores y resentimientos, en una convivencia elegida y pactada es la tarea moral y política de nuestro tiempo.

2. DIÁLOGO INTERCULTURAL Y CONVIVENCIA

Ciertamente, el mundo ha dejado de ser universo, como antes se creía desde la mirada unitaria y trascendente de la fe religiosa, de la metafísica esencialista o de la razón ilustrada moderna, y se nos presenta, por vez primera, como lo que realmente es y fue siempre, un multiverso, dislocado en numerosas perspectivas y círculos lingüísticos y culturales. Las culturas, como se acaba de indicar, son sistemas incommensurables, pero esto no significa que sean mónadas comunicables. Hoy sabemos que una cultura se deja traducir en términos de otra, pues hay hombres que las han vivido por dentro y pueden establecer un sistema de equivalencias, aun cuando defectuoso e incompleto, entre sus mundos respectivos. Conocemos también, gracias a la razón histórica, las crisis internas, límites y evoluciones de cada cultura, es decir, sus vicisitudes existenciales como seres vivos, al entrar en contacto unas con otras. Las corrientes migratorias

¹¹ «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienza entre ellos la eterna lucha» (*El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 219).

¹² *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 186.

¹³ *Zum ewigen Frieden*, en *Kants Werke*, Berlín, Akademie Ausgabe, 1968, VIII, 358.

han abierto brechas de penetración recíproca y fecundación de las culturas. La hibridación es el destino de nuestro tiempo. Como ha escrito Edgar Morin,

La dominación occidental entraña en su estela consecuencias que, a través del gigantesco desarrollo de las comunicaciones y los intercambios, la superan. De este modo, se efectúan simbiosis de civilización y mestizajes, a favor de las grandes migraciones un poco por todo el planeta, en primer lugar de Europa hacia los continentes y ahora de los continentes hacia Europa. Las colonizaciones de la población han tolerado involuntaria y parcialmente simbiosis de civilización, y los mestizajes comienzan de forma dispersa un poco por todos los continentes de inmigración¹⁴.

Y no se trata sólo de una hibridación entre culturas¹⁵, sino la existencial o vital al alcance de los individuos a la hora de determinar sus formas de vida:

Hablar de hibridismo —puntualiza Salvador Pániker— es hablar de identidades múltiples, pluralismo a la carta, mestizaje cultural. Sucede que todo es hoy una mezcla felizmente poco consistente de actitudes y valores dispersos (...). El caso es que la gente se siente hoy atraída y repelida por ese sincretismo escéptico que hace que todo se puede cruzar, combinar, conectar¹⁶.

Se diría que la «astucia» hegeliana de la razón se complace de vez en cuando en revolver y agitar el mundo, mezclando pueblos y culturas, para que esté más compartido el destino humano. En este sentido, las culturas están abiertas al menos por las heridas, que se han infligido recíprocamente, en una historia de encuentros/desencuentros, crisis internas, cruces, intercambios e hibridaciones, y así lo seguirán haciendo pues están abocadas a entenderse o destruirse. Es cuestión de hacer de estos flujos de sangre verdaderos canales de comunicación del mundo. Y por lo mismo, no hay ninguna cultura inocente, cuyas actuaciones y consecuencias no alcancen a las otras, de modo que no se sienta obligada a dar cuenta a otra de sí misma, pues el destino del mundo se teje en interrelación.

Ahora bien, darse cuenta de la otra, como de su límite, y dar cuenta a otra acerca de sí misma es tanto como dialogar. Dialogar no sólo a través de la re-

¹⁴ *La identidad humana*, ob. cit., 256.

¹⁵ Véase Edgar W. Said, *Cultura e imperialismo*, ob. cit., especialmente cap. 4.º, pr. 3.º y el número monográfico *Cosmopolitismo e hibridación cultural*, dedicado por *Revista de Occidente*, núm. 286, marzo de 2005 a este problema. Véase también específicamente sobre el caso latinoamericano las obras Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Buenos Aires, Paidós, 2001 y *Diferentes, desiguales y desconectados*, Buenos Aires, Gedisa, 2004.

¹⁶ «La era del hibridismo», artículo en *El País*, miércoles 28 de diciembre de 2005. Puede verse en detalle la obra de Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, 1990.

flexión indirecta de la mirada de los expertos o investigadores, en cuanto mediadores del conocimiento recíproco, sino en comunicación directa, a través de su propia representación, en aquellos espacios públicos en que se ven obligadas a dar razón de sí mismas. Es lo que llamo la interculturalidad. No es un espacio superpuesto a cada cultura, sino un conjunto de actitudes y de instancias institucionales que posibilitan la apertura recíproca.

Para dialogar no se necesita, por lo demás, disponer de una medida común, que fuera extrínseca a cada cultura. No hay ningún punto de vista comprensivo, en que pudieran todas trascenderse en una cultura universal. Para poder entenderse basta con poder identificar intereses que conciernen a todo hombre, cualquiera que sea su adscripción cultural. No me refiero con ello a una naturaleza humana común. Ciertamente no hay datos antropológicos neutros, previos a su acuñación semántica y valorativa por parte de cada cultura. Hasta las experiencias más elementales del hombre o sus conceptos más originarios acerca del mundo o de sí mismo son ya culturales. Pero hay, al menos, ciertas constantes que permiten hablar de la «condición» humana y reconocernos en ella, pese a las diferencias culturales que nos separan. Como ya señaló Montaigne, «cada hombre lleva la forma entera de la humana condición». Cabe hablar, pues, de una unidad genérica de lo humano, que persiste a través de las diferencias culturales.

El mismo patrimonio hereditario de especie —precisa Edgar Morin— es común a todos los humanos y asegura todos los otros caracteres de unidad (anatómicos, morfológicos, cerebrales); permite la interfecundidad entre todos los humanos, europeos, inuits, pigmeos. Cada individuo se vive y experimenta como sujeto singular, y esta subjetividad singular, que diferencia a cada uno del otro, es común a todos¹⁷.

Podría decirse que hay dos focos especificantes de lo humano que se proyectan en el plano de cada cultura en matices y versiones distintas, pero que, no obstante, se dejan reconocer como expresiones de intereses comunes del hombre. Uno es el foco de la condición carnal, sentiente y sensible, que se extiende hasta el mundo orgánico de la animalidad. «Parece ser, en efecto —escribió Rousseau— que si estoy obligado a no hacer ningún mal a mis semejantes es menos por su condición de ser razonable que por su cualidad de ser sensible»¹⁸. Para Rousseau este era el vínculo fundamental, orgánico, entre los hombres, más poderoso que la razón misma, pues no se apoya en argumentos sino en un sentimiento genérico de humanidad, al que llamó «piedad», «disposición ade-

¹⁷ *La identidad humana*, ob. cit., 63.

¹⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1964, III, 126.

cuada a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil a los hombres cuanto que precede al uso de toda reflexión, y tan natural que las bestias mismas dan de ella algunas veces muestras tan claras»¹⁹.

La unidad del género humano es, ante todo, biológica, fundada en vínculos de consanguinidad natural, por los cuales podemos identificar nuestras necesidades y carencias, sentir al unísono la vulnerabilidad y finitud de nuestra común condición mortal y asistirnos en solicitud y ayuda recíproca. De aquí surge la más profunda solidaridad entre los hombres, incluso con los animales, como creía Rousseau, pues también a ellos alcanza la condición sentiente y sensible. Como subraya E. Cassirer a este propósito, «no es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles, En este plano es donde hay que buscar la verdadera unidad orgánica del género humano»²⁰.

Es verdad, no obstante, que cada cultura interpreta este sistema básico de necesidades comunes, pero sus matices y escorzos, al compararlos con los de las otras, permiten ver en ellos variaciones de experiencias comunes a la humanidad en su conjunto. Las culturas invisten lo humano de significación y valor, pero según vamos desnudándonos de ellas, en un esfuerzo prodigioso por poner entre paréntesis nuestra identidad cultural, aparece la piel desnuda del hombre, como un espejo en que podemos reconocer nuestra común humanidad. Y no se me diga que incluso esta piel está tatuada, pues el único tatuaje que puede inscribirse en ella está grabado a fuego de dolor, y es el tatuaje de miserias y calamidades, de necesidades y exigencias, en que podemos sentir el tacto de nuestra propia piel.

A este *apriori* corporal o carnal, en que se funda el sentimiento de nuestra socialidad natural, replica desde un polo complementario, el *apriori* racional del imperativo moral, que atraviesa todos los sistemas culturales concretos de valor. En esto reside la regla de oro de toda moral, reconocida por la sabiduría secular y presente, de modo directo o indirecto, en distintos contextos culturales: «no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a tí mismo», o dicho en otros términos, «ponte en lugar del otro», interioriza como tuyos sus sufrimientos y necesidades, y aprende a reflexionar mediándote con su juicio. Kant acertó a formularla en lo que se conoce como un imperativo incondicionado: «obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal». Al sentimiento de piedad responde, pues, este imperativo grabado también a fuego en el corazón del hombre. En cuanto tal imperativo es meta-cultural, esto es, atraviesa y trasciende los distintos sistemas culturales de valor, y permite así que

¹⁹ *Ibíd.*, III, 154.

²⁰ *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 943.

cualquiera que sea la cultura, prospere en ella el juicio propiamente moral en su intención de universalidad. Estos son los dos polos de la condición humana: la condición carnal, con el arraigo de la conciencia en el mundo sensible de las necesidades, especificando el límite de lo insoportable, y la condición racional como ley genérica de reciprocidad, constituyen en su sinergia una brújula de orientación, capaz de especificar en cada caso, a lo largo de la historia, el interés genérico de la especie. Sabremos qué males debemos evitar, porque afectan a nuestro destino común, a la posibilidad de la supervivencia y de la paz civil, y podremos llegar a saberlo, porque lo hemos aprendido unos de otros, reflexionando en común, en el ejercicio de una «intersubjetividad no menoscabada —precisa Habermas— que es el anticipo y promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco»²¹.

Desde este doble foco se comprende el sentido ético cabal del reconocimiento del otro, como la forma expresa y pública del respeto. Reconocimiento del otro tanto en su condición de criatura racional como en su condición de ser sensible y necesitado —*alter ego*, otro yo, análogo a mí en su experiencia carnal y en su exigencia de libertad. Y en la medida en que ambos polos se actualizan y proyectan en el plano de la cultura, el reconocimiento alcanza también al otro cultural —en este caso, otro que yo, distinto a mí—, según la forma específica y concreta en que se autocomprende culturalmente a sí mismo. Un reconocimiento que no fuera capaz de descender a este estrato último de la identidad del otro no sería completo ni posiblemente sincero. Como señala Charles Taylor, «cada quien debe ser reconocido por su identidad única»²². En caso contrario, por muy recta que sea la intención, se produce un falso reconocimiento porque no alcanza al otro yo en su concreta y plena individualidad,

Dentro de esta perspectiva —arguye Taylor— el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital²³.

Y aunque el respeto se dirige al individuo en cuanto persona, alcanza a su través a su cultura, es decir, a sus sistemas de creencia y valor, reconociendo que cada cultura aporta «un horizonte de significado» para la existencia humana y coopera, así, con las otras, a configurar el rostro integral del hombre. Tal reconocimiento ha sido ya consignado en documentos internacionales como el Pac-

²¹ «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pág. 186.

²² *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2001, pág. 61.

²³ *Ibid.*, 44-45.

to Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la Sociedad de Naciones, en cuyo artículo 27 se establece:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, y a emplear su propio idioma.

El diálogo intercultural se basa, pues, en los supuestos siguientes:

- a) las culturas expresan variantes significativas de la condición humana, visiones del mundo y formas de vida identitaria, que de perderse mermarían la riqueza de la humanidad (Herder);
- b) todas incluyen criterios de identificación de los sufrimientos humanos y reglas morales para resolverlos, como condenas de genocidios, matanzas de inocentes, etc.;
- c) todas son, por lo mismo, dignas de respeto, pues «han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos (...) durante un largo periodo de su historia» (Ch. Taylor);
- d) entre todas ellas definen la integridad de la condición humana, y en su interconexión se potencian y fecundan recíprocamente para desarrollar su respectiva perspectiva de valor, en complementariedad con todas las otras.

Esta ética básica del reconocimiento cultural quedaría truncada, a juicio de Ch. Taylor, si no se completa con una política de la diferencia, capaz de atender hechos diferenciales y conceder derechos específicos a minorías culturales, *aun cuando supongan una excepción de los derechos civiles de ciudadanía*²⁴. Es esta última cláusula de Taylor la que ha sido contestada por el pensamiento democrático republicano, como el de Habermas, haciendo ver que el liberalismo no es ciego, como cree Taylor, a la diferencia, y puede reconocerla y tratarla, pero no con medidas jurídicas específicas y excepcionales, sino en el ejercicio de los mismos derechos de ciudadanía, capaces de especificar cuándo y cómo una diferencia no reconocida, tal es el caso denunciado por el feminismo, comporta una pérdida o mutilación de libertades civiles. A la pregunta de si está la democracia liberal en condiciones de tratar adecuadamente la diferencia cultural, la respuesta, a mi juicio, ha de ser enteramente positiva por estas dos razones:

²⁴ Ibíd.

1. Está en condiciones de promover y hacer efectivo el respeto a las minorías, en su especificidad cultural, como una consecuencia del principio liberal de la tolerancia, extensivo en este caso a las diferencias étnico/culturales. El reconocimiento a las distintas culturas como formas de vida, con derecho a ser amparadas por el Estado, forma así parte intrínseca de la libertad de conciencia individual y del deber que tiene el Estado a promover las condiciones que garantizan tal libertad.
2. Puede detectar cuándo una diferencia cultural, por el hecho de ser tal, puede significar una merma de derechos civiles en su ejercicio efectivo, y subsanarla mediante medidas que garanticen el disfrute de la plena igualdad jurídica.

Podría replicarse, no obstante, que cualquier Estado, también el democrático/liberal, presupone unos principios de derecho —justicia como equidad—, y una ética civil, en los que funda su legitimidad, y que exigen, en consecuencia, ser aceptados por la conciencia individual, cualquiera que sea la cultura de pertenencia, como garantía de la propia conservación del Estado. ¿Cómo hacer compatibles en este caso tales exigencias comunes con el multiculturalismo efectivo de las sociedades complejas contemporáneas? Sin duda, aquí se plantea un problema de no fácil solución. Creo que también en este punto el pensamiento liberal/democrático ha dado pruebas de una gran flexibilidad. La virtud de la tolerancia se ha extendido más allá de su esfera inicial en el respeto a la libertad religiosa hacia el reconocimiento de las diferencias etno/culturales de vida y de la diversidad de filosofías. En general se ha tendido a minimizar el liberalismo en sus presupuestos ideológicos, renunciando a hacer valer su propia filosofía antropológica como conciencia pública, y reduciéndose a una razón metódica o procedimental en la determinación de los principios del derecho²⁵.

Por lo demás, el consenso sobre base procedimental, puede entenderse como un «consenso por solapamiento» (Rawls), al que pueden concurrir las diferentes culturas desde sus propios planteamientos ideológicos, es decir, mediante un desarrollo autónomo de las virtualidades que ellas encierran, al modo como el reconocimiento de los derechos humanos no implica aceptar por parte de todos una filosofía universal acerca del hombre²⁶. Preguntado Jacques Maritain por un periodista cómo se había llegado a consensuar en la ONU la carta de los derechos humanos, le replicó que sobre la base de renunciar cada parte a imponer su propia justificación como la única válida y verdadera. Creo que es un buen ejemplo de un consenso civil fundamental que no sea filosóficamente constrictivo, y deje abiertos matices diversos en su interpretación y apropiación por parte de cada cultura.

²⁵ Véase el ensayo «Tolerancia y pluralismo cultural», recogido en este volumen.

²⁶ Véase al respecto José Antonio Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007, págs. 162-167.

En un sentido análogo, se mueve la distinción de Habermas entre una asimilación civil o ciudadana, por la que el emigrante acepta los principios constitucionales del Estado de acogida, y la asimilación cultural propiamente dicha o aculturación en una determinada forma de vida. Mientras que la primera es exigible en cuanto condición necesaria del consenso social y político, no así la segunda que implicaría una plena integración de la conciencia en el país de acogida. El reconocimiento de las culturas en sus respectivos símbolos y formas de vida es ciertamente incompatible con la aculturación integral por parte del Estado, pero no con la necesaria e imprescindible asimilación cívica en los principios de la ciudadanía. La distinción entre una comunidad civil, comprensiva e inclusiva de todos, por encima de las diferencias culturales, y una comunidad cultural en que se preserven tales diferencias es así una pieza básica del Estado democrático de derecho.

3. ¿HAY CULTURAS IN-CIVILES?

3.1.

Pese a todas estas distinciones, que forman una sutil trama de equilibrio entre exigencias contrarias/complementarias, pudiera suscitarse una grave aporía si una determinada cultura entra por sus reglas internas de convivencia en conflicto radical con los principios de la comunidad civil democrática. Para algunos este sería el caso de la existencia de comunidades islámicas en el seno del Estado democrático. Antes de enfocar este problema, conviene precaverse contra las imágenes prejuiciosas, ideológicamente condicionadas, que a menudo distorsionan la realidad de otras culturas y bloquean el acceso a un conocimiento directo y objetivo de las mismas y al reconocimiento cultural. En muchas ocasiones estas imágenes mutilan aspectos esenciales de otras culturas o bien le imponen visiones que humillan gravemente la autocomprensión que de sí mismos tienen sus nativos. Una muestra reciente es la habitual confusión del islam con el terrorismo, bien elocuente en el asunto de las viñetas críticas de Mahoma del periódico danés, en que representaba al profeta con una bomba en la mano. Tengo también *in mente* el Manifiesto de relevantes intelectuales europeos *Contra el totalitarismo islámico*, título abiertamente provocativo y prejuicioso, que viene a responder a otro integrismo laicista, como lo define John L. Espósito. Es fácil advertir que la demonización del otro es directamente proporcional a la sacralización de la propia cultura, como las dos caras de un mismo proceso ideológico. Y al igual que hoy el antisemitismo nos suena a barbarie, otro tanto cabe decir del antiislamismo, como ha señalado Erdogan, y claro está de todo terrorismo integrista, por tratarse de crímenes de lesa humanidad.

Con todo, cabría replicar que la islamofobia no es ingenua y recurre a motivos de cierta plausibilidad. Se ha vuelto una tesis común, repetida acríticamente, la incompatibilidad del islam con la democracia, basándose en varios factores, tales como *a)* la identificación de religión y política en el islam, que justifica una política teocrática, *b)* la deficiente o nula secularización de la sociedad islámica en cuanto cultura simbólico/religiosa y *c)* la inmersión del individuo en estructuras comunitaristas o grupales, que limitan e impiden la autonomía personal. No puedo pasar por alto que tales alegaciones constituyen un problema que dilucidar. Pero en este punto sería oportuno recordar, haciendo un saludable ejercicio de memoria histórica, que la confusión de religión y legislación universal ha sido una constante también en la cultura judaica y cristiana, y todavía, pese a varios siglos de secularización, iniciada por la crítica del filósofo Benito Spinoza en su *Tratado teológico/político* a toda forma de teocratismo, no ha sido totalmente erradicada de la mentalidad occidental, como atestiguan la floración de nuevos radicalismos religiosos. Occidente puede saber bien el alcance de estas inculpaciones que hace, pues él mismo ha desarrollado teocracias, proclamado cruzadas o guerras santas, promocionado dictaduras e inventado totalitarismos de todo signo. El mismo proceso de secularización se ha abierto pasos en Occidente a trancas y barrancas, y después de cruentas guerras de religión y tribunales represivos de la conciencia. Y en cuanto a la dimensión fuerte del comunitarismo parece obvio que renace con fuerza en los nacionalismos políticos europeos que anteponen los derechos colectivos de etnia o de cultura a la propia conciencia personal.

Se me dirá, quizá como objeción, que el conocimiento en la propia carne de tales males es una buena razón para no dejarlos entrar por la puerta falsa, so pretexto de multiculturalismo. La objeción podría ser convincente si fuera verdadera esta imagen prejuiciosa. No soy arabista ni experto en historia de las religiones, pero por lo que vengo leyendo del islam, esta imagen está bastante distorsionada. El islam como civilización no es una cultura monolítica y ahistórica. Ha sufrido crisis internas, rupturas, evoluciones, heterodoxias, que sólo puede apreciar una mirada atenta y reflexiva, como la que intenta promover la comunidad de los investigadores²⁷. Ha tenido sus movimientos secularizadores como el mutazilismo o el averroísmo, este último de tan profunda repercusión en Occidente, y hoy en día, es vivido, sobre todo por las jóvenes generaciones de inmigrantes, más como una seña de identidad cultural, como ocurre en buena parte con el judaísmo y el cristianismo sociológico, que como una religión viva y misionera. También el islam, como el cristianismo occidental, ha

²⁷ «La comunidad islámica —precisa Filali-Ansary— ha sacralizado, en un momento de su historia, representaciones y normas fundadas en *su* práctica religiosa y política. La comunidad de los investigadores parece, al menos en parte, tomar el relevo en nuestros días» [«El Islam y la secularización», en *Revista de Occidente*, número monográfico *El Islam y Occidente*, núm. 188 (1997), 34].

conocido procesos involutivos, en que ciertas interpretaciones del Corán, motivadas por los intereses de conquista o conservación del poder, retroactúan sobre la creencia recubriéndola con una teología política conservadora. Sí, ciertamente el islam se encuentra menos secularizado que Occidente y en una coyuntura crítica que muchos juzgan análoga a la que vivió Europa en su Reforma. Filali-Ansary ha señalado cómo la situación en este punto puede entenderse como inversa:

La secularización está ahí, pero *sin* la reforma que la hace aceptable en el nivel de la conciencias. Esto es lo que podría explicar la profundidad y la intensidad de los desgarramientos en las sociedades contemporáneas al sur del Mediterráneo. De un lado, la idea de la religión como metaconstitución implícita sigue estando presente y activa²⁸.

Pero la conclusión correcta de todo este proceso debería ser ayudar a una autocomprensión secularizada, en diálogo de los creyentes y la comunidad de los expertos, en lugar de favorecerla mediante el acoso y la inculpación.

En lo que respecta al punto de inculpación más grave, la presunta incompatibilidad entre islam y democracia, hay que estar en guardia contra posiciones demasiado simplistas. En un reciente ensayo sobre «Islam y secularidad», Abdou Filali-Ansary comenta la investigación del teólogo egipcio Ali Abderraziq, que puso en cuestión la continuidad de islam y política, o de religión y teocratismo, haciendo ver que en los textos sagrados islámicos (el Corán y el Hadith), «se pueden encontrar determinadas recomendaciones, que competen más a la moral, en su sentido general, que a ningún principio de la vida política»²⁹. Según sus conclusiones no hay un régimen político, expresamente consignado en el Corán. «En última instancia —dice— se podría hablar de un régimen profético» (...) que se cuida más de su perennidad sustancial, o, por decirlo con mayor precisión, de la perennidad de su mensaje»³⁰. Por su parte, John L. Esposito, en su fundamental investigación sobre *Islam y democracia*, ha llamado la atención sobre el abuso de utilizar la democracia en un sentido unívoco. «La democracia en cuanto tal tiene múltiples significados, ha significado cosas diferentes para pueblos diferentes en diferentes épocas»³¹. A su juicio, hay vías específicamente islámicas hacia la democracia y caben interpretaciones y reorientaciones del Corán en este sentido con tal de que no se intente monopolizar este nombre en una versión hermenéutica occidentalista. Occidente no puede patri-

²⁸ *Ibíd.*, 33.

²⁹ *Ibíd.*, 26.

³⁰ *Ibíd.*, 27.

³¹ «Imágenes contemporáneas del Islam en Occidente», en *El Islam y Occidente*, *Revista de Occidente*, ya cit., 12.

monializar el concepto de democracia y mucho menos dedicarse a exportarlo militarmente so pretexto de su propia seguridad, y en apoyo mal disimulado de sus intereses específicos en otras partes del mundo. Hoy la opinión pública internacional, advertida por sus continuos fracasos intervencionistas, es más cauta a la hora de embarcarse en contiendas para derrocar tiranos, a la vista de las catastróficas y a menudo opuestas consecuencias de su intervención, y se reserva tan sólo para casos extremos de una flagrante y continua lesión de derechos humanos, que raye en el genocidio. El servicio a la causa de la libertad y de la paz en el mundo se ejerce más eficazmente mediante las formas del derecho internacional y la promoción de actitudes de encuentro y cooperación internacional que intentando imponer *manu militari* una determinada comprensión de la vida. Como bien advierte John L. Espósito, frente al fundamentalismo religioso, islámico o no, conviene no olvidar los peligros del otro «fundamentalismo laico y secular». «En nombre de la Ilustración (razón, empirismo, pluralismo) se postula un nuevo absoluto, una nueva norma»³², cuya intransigencia le lleva a hacerse valer e imponerse sobre cualquier otro paradigma como la verdad absoluta.

3.2.

¿Significa acaso esto que el diálogo intercultural tenga que reabsorber y tolerar cualquier conducta o contenido de valor? ¿No hay un límite ético/político insuperable, más allá del cual la voluntad de diálogo se torna una tolerancia pasiva o laxa indiferencia o se disuelve en un insulso relativismo cultural, para el que todo vale? A menudo los defensores radicales del universalismo de la cultura occidental se atrincheran en este punto para poner en cuestión el interculturalismo por temor a un regreso o pérdida de las tradiciones laicas y democráticas de Occidente. Ciertamente hay un límite estricto insuperable, pero este afecta tan sólo a las condiciones mismas de posibilidad del pluralismo cultural; es decir, no se trata de una limitación extrínseca, basada en una excelencia de la propia cultura, sino de un límite interno, constitutivo o estructural, más allá del cual no sería posible la convivencia intercultural. Me refiero, en primer lugar, a la autonomía personal, que es el fundamento del respeto a la dignidad del otro y, con ello, a su propia cultura. Cualquier actitud cultural que menoscabe o limite la autonomía de la conciencia individual y su capacidad para disponer de sí y decidir por sí misma niega las condiciones mismas del pluralismo. Las culturas no son dignas de reconocimiento por sí mismas, sino en tanto que encarnadas en personas, que son los verdaderos sujetos del respeto. Si tales culturas

³² *Ibíd.*, 18.

limitan o condicionan gravemente la autonomía destruyen la condición misma para ser respetadas como tales culturas. De aquí deriva la segunda condición limitativa, a saber, que los derechos subjetivos de las personas priman sobre cualquier otra consideración. Los derechos son de la persona, no de la cultura ni del grupo que la sustenta, de modo que los pretendidos derechos colectivos son derivados con respecto a los primarios y fundamentales derechos de la persona. La protección a las diversas culturas no puede acarrear la desprotección de los derechos de las personas, que en ellas viven. Como ha hecho notar Habermas, «no debería conducir a intervenciones *normalizadoras* tales que hicieran que los presuntos beneficiarios se vieran sensiblemente limitados en su libertad para configurar de manera autónoma su vida»³³. La tolerancia cultural no puede sobrepasar este límite sin contradecirse. Una regla prudencial en este punto, acorde con los principios de la democracia liberal, es la de defender las culturas hacia fuera, con respecto a otras culturas, que pretendan avasallarlas, y limitarlas, a la vez, hacia dentro cuando afectan a derechos civiles y libertades básicas de las personas que las practican. Se podría formular en otros términos: los derechos humanos constituyen el límite ético de toda política cultural de la diferencia. La vulneración de este límite destruye el Estado de derecho. De ahí que bajo ninguna justificación cultural quepa tolerar la limitación de tales derechos.

Por último, un tercer requisito del diálogo intercultural es la neutralidad o laicidad del espacio público, como marco jurídico común, que ha de preservar la libertad de conciencia de todos y, por tanto, de su práctica cultural correspondiente, sin monopolios religiosos o culturales de cualquier tipo. La defensa de la laicidad del Estado no implica ni exige hostilidad religiosa o cultural, sino que representa justamente la condición indispensable para promover en la sociedad civil la cooperación entre las diversas culturas. De nuevo se trata de una condición estructural del diálogo intercultural. Si el Estado no distingue lo público y lo privado adquiere un carácter doctrinario e intervencionista, que lo conduce fatalmente al totalitarismo. Y de modo paralelo, cuando una cultura es incapaz de distinguir el espacio propio de la comunidad civil multicultural y el privado de la comunidad cultural de vida, e intenta determinar, sin limitaciones ni restricciones, la totalidad de la vida del hombre se pervierte en una actitud totalitaria e integrista, que impide la convivencia. El Estado liberal democrático tiene que impedir tal totalitarismo cultural, con lo que él mismo se preserva de recaer en una forma de totalitarismo. Y esto vale tanto en relación con una cultura ajena como con respecto a su propia tradición cultural autóctona. Es indudable que el Estado liberal democrático no puede renunciar a los supuestos culturales que lo vivifican, sin destruirse a sí mismo, pero debe precaverse de la tentación de imponer éstos como forma integral de vida en una asimila-

³³ *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 195.

ción cultural integradora de toda diferencia. Y de ahí la tendencia de la filosofía política contemporánea a buscar una fundamentación procedimental de la esfera de lo público, capaz de garantizar un consenso por solapamiento, abierto a las distintas culturas³⁴.

Esta distinción es clave, por lo demás, de lo que entendemos por humanidad. Ciertamente no se trata de una forma de vida que aspire a ser universal por integradora de todas las diferencias. No hay una humanidad en abstracto, que fuera algo así como un universal cultural ontológico. La humanidad es, por el contrario, un universal-concreto, la totalidad viviente de los pueblos y de las culturas en que se expone la infinita riqueza de lo humano. Pero esta totalidad es un conjunto cuando determina su convivencia, a escala planetaria, conforme a principios básicos de racionalidad comunicativa y de derecho, es decir, con respecto a una *forma* o actitud de humanidad. «La unidad de la razón sigue considerándose aún —se queja Habermas— como represión, no como fuente de la diversidad de sus voces»³⁵, pero una razón que se entreteje entre todas sus voces es una razón intersubjetiva, capaz de «dar cuenta del fenómeno del mundo de la vida y permite rearticular sobre la base de una teoría de la intersubjetividad ese concepto de conciencia social global»³⁶.

4. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL DIÁLOGO

Decía antes que el diálogo intercultural tiene por finalidad contribuir al conocimiento recíproco y la cooperación. A este fin puede concurrir de dos maneras: Negativamente, neutralizando las visiones falsas que distorsionan la imagen de otras culturas e impiden un acceso a la comprensión. Y de lado positivo, tendiendo puentes de entendimiento recíproco y buscar formas de cooperación, que redunden en la convivencia civil. Obviamente esto exige extremar todos los recursos teóricos que facilitan el conocimiento recíproco, tales como historia cultural y de las religiones, literatura comparada, hermenéutica filosófica y jurídica, que, bajo la dirección de la comunidad de los expertos, contribuyan a una visión objetiva y bien fundada de las otras culturas. Hoy en día, el conocimiento que tiene el ciudadano medio de otras culturas, con las que tiene que convivir, no pasa, en el mejor de los casos, de un informe periodístico o un viaje turístico ocasional. La escuela tampoco puede contribuir a erradicar esta ignorancia recíproca hasta tanto no avance el trabajo de reflexión

³⁴ Remito de nuevo en este punto a mi ensayo «Tolerancia y pluralismo cultural», recogido en este volumen.

³⁵ «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en *Pensamiento postmetafísico*, ob. cit., 181.

³⁶ *Ibíd.*, 182.

hermenéutica y conceptual. Y, correlativamente, desde el punto de vista práctico, es preciso estimular la virtud civil de la tolerancia y alentar fundaciones públicas, asociaciones interculturales y foros internacionales de debate, que constituyan los canales sociales del entendimiento.

Pero dada la trascendencia de esta tarea, no puede dejarse a la espontaneidad social sino que tiene ser alentada y promovida desde el poder político democrático. De ahí la necesidad de proceder a alguna forma de institucionalización del diálogo intercultural. Creo que un posible órgano de institucionalización podría ser un senado de las culturas, diseñado por analogía con el senado o la cámara territorial. No se trataría, sin embargo, de una cámara de representación política ciudadana, sino de representación cultural de confesiones, con una misión consultiva y propositiva en cuantas tareas le sean encomendadas por el Gobierno. A este senado intercultural le correspondería trazar los programas de entendimiento, así como las líneas de cooperación entre las culturas, y en casos excepcionales, actuar de árbitro en conflictos interculturales, proponiendo al gobierno de la nación las medidas a adoptar. Para ello debería contar con la asistencia de fundaciones públicas, que fueran el suelo nutritivo, intelectualmente hablando, de su labor.

A un nivel internacional, cabe pensar en una institución análoga en la Unesco, encargada de alimentar un foro permanente de diálogo intercultural, patrocinando encuentros intelectuales entre culturas o bien entre la comunidad de los investigadores y las distintas comunidades culturales. Tal foro podría dar lugar a declaraciones y manifiestos en que fuese conformándose una mentalidad más abierta y tolerante. Pienso, por ejemplo, en el progreso moral que supondría para la paz mundial que las distintas confesiones religiosas lograran ponerse de acuerdo en torno a una ética civil básica. Sería este el camino para abrirse a una verdadera universalidad concreta, no por imposición o aculturación de parte de Occidente, sino a través de la intercomunicación y la cooperación de las distintas culturas.

Y con esto desembocamos finalmente en la propuesta de una alianza de civilizaciones. Formulaba al comienzo algunos reparos a este título por parecerme excesivamente voluntarista y concordista, animado tal vez con el deseo utópico de fundar la política sobre buenas intenciones. No eran reparos, claro está, de principios sino de método, y tal vez, de estrategia. A nadie se le oculta que el mejor modo de promover una alianza entre civilizaciones significa ante todo, hacer respetar en el orden de las relaciones entre pueblos y culturas los principios del derecho internacional. Esta es la frontera política básica del entendimiento intercultural. Y al igual que son ilegítimas, por contrarias a la moral y al derecho, las guerras preventivas, lo son también las actitudes provocativas de Estados que favorecen o son, al menos, cómplices del terrorismo internacional. La segunda frontera pasaría por una mejora del derecho existente en lo que concierne al «reparto del poder» en las esferas internacionales. Este reparto ha

quedado inalterado desde la segunda guerra mundial, en un sentido pro-occidental, con grave detrimento de aquellas civilizaciones que cuentan con grandes Estados, como China, India o Irán, pero cuyo peso es prácticamente irrelevante en el orden mundial. Hasta tanto no se afronte la gran tarea de reequilibrar la representación política de los Estados en las instituciones internacionales, con una reforma básica del estatuto de la ONU es quimérico proponerse una alianza de civilizaciones, mientras siga inalterable el *status quo* del reparto del poder. Y otro tanto cabe decir de la riqueza del mundo, tan mal repartida como el poder. Surge así una tercera frontera de la alianza de civilizaciones en una política redistributiva a nivel mundial, que condone o flexibilice, al menos, las condiciones de la deuda de los países pobres, transfiera amplios fondos y asesoramiento técnicos al desarrollo, y financie generosamente programas mundiales para la lucha contra el hambre y las pandemias. Se trata, en suma, de una política de asistencia, realizada por los organismos internacionales, sin los resabios tutelares de la vieja colonización, y, sobre todo, dispuesta a saldar la grave deuda expoliadora que el Occidente colonizador tiene contraída con el mundo. Mientras el universalismo de la cultura occidental siga suministrando las bases ideológicas del imperialismo, sea éste directo o encubierto, la alianza de civilizaciones no pasará de ser un mero *flatus vocis*, cuando no una declaración retórica, cuya vaciedad e inoperancia pueden acarrear más frustración y resentimiento.

CUARTA PARTE

SOBRE LA VIRTUD CIVIL

Virtud cívica e Ilustración*

Comprender el sentido de un hecho debe conducir a una toma de posición sobre el mismo, esto es, a un juicio y valoración que lo integre en un sistema de creencias y valores, y, en este caso, puesto que voy a referirme a un hecho político, en las coordenadas democráticas de la Constitución de 1978, la más abierta, plural y solidaria que ha conocido el país. Viene esto a propósito de un decreto político, que no puede pasar desapercibido en la vida cultural española: la implantación, dentro del currículum académico de la enseñanza primaria y secundaria, de una nueva disciplina, *Educación para la ciudadanía*. La decisión ministerial ha provocado cierto debate, en que no han faltado posturas extremas. Para algunos se trata de una disciplina necesaria en un proyecto de regeneración política dentro de lo que se ha dado en llamar una «segunda transición» a la democracia, expresión que no logro entender, como si nunca hubiéramos acabado de cruzar la línea, cuando en la conquista de la democracia ni es posible quedarse a medias ni caben las medias tintas. Para otros, en cambio, no significa más que una reedición de la desacreditada materia de «formación del espíritu nacional», cayendo así en el error de confundir el adoctrinamiento, propio de una dictadura, con las convicciones morales que entraña una democracia. En suma, mientras que unos ven en ella una medida regeneradora, los otros la entienden como meramente doctrinaria. Ha habido un Arzobispo que en una carta pastoral a sus diocesanos llegó a amenazar con una objeción de conciencia contra tal enseñanza por entender que suponía una grave injerencia en la libertad de conciencia. La lógica de tal planteamiento era que si los padres podían rechazar la enseñanza religiosa de sus hijos, con el mismo derechos los creyentes tenían que resistirse a una formación laicista y estatista. No han faltado tampoco actitudes maximalistas de la otra parte, en este caso, de la Administración. En la prensa de finales de año, encuentro una información preocupante:

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2007, págs. 229-252.

Fuentes consultadas por *ABC* —dice este Diario— destacaron las importantes modificaciones conseguidas tras la negociación con el Ministerio de Educación y responsables eclesiales —en este caso el interlocutor ha sido FERE-CECA— para hacer desaparecer del temario de la nueva asignatura cuestiones relativas a la normalización de los diversos tipos de familia (entre ellas, los matrimonios entre homosexuales), la eutanasia o el aborto (*ABC* del 30 de diciembre).

De ser cierta esta información, viene a señalar que hay un riesgo de adoctrinamiento ideológico, contra el que es preciso estar en guardia. Creo que esta cuestión requiere de una clarificación fundamental. Cabe preguntarse si es oportuno un proyecto de educación ciudadana, que compense el debilitamiento del aquel entusiasmo civil, que acompañó la transición democrática, y que luego por efecto de la simple distancia histórica o por la inercia de la propia normalidad política, ha ido menguando en el país. Y yendo todavía más al fondo de la cuestión, qué conexión hay entre democracia, virtud cívica e ilustración. A esto quisiera dedicar mis reflexiones de hoy.

1. EL SENTIDO DE «VIRTUD»

Ciertamente, el concepto de virtud no tiene buena prensa en un tiempo en que la sagacidad, la habilidad ingeniosa y el cultivo del propio interés, que han sobrevenido a una educación moral pacata y dogmática, gozan de primacía en la estimación pública. En cambio, para los griegos, virtud era sinónimo de excelencia (*areté*) y se hacía consistir en una disposición (*hexis*) del alma a actuar racionalmente (*enérgeia kai praxeis meta logou*), esto es, conforme con el bien propio de cada facultad (*Ética a Nicómaco*, 1098a). Virtud significaba, pues, capacidad, engendrada y corroborada mediante el hábito de la razón, y de ahí que se tomase como energía moral condensada en forma de carácter. Como diría Ortega y Gasset, tan aristotélico en este punto, la virtud no es más que la vida en forma, dando de sí, en la plenitud de sus potencias y estribando en la propia obra. Y esto era propiamente la felicidad, según la definió Aristóteles, «la actividad de alma según la virtud perfecta» (*Ética a Nicómaco*, 1102a). En suma, las virtudes son disposiciones adquiridas por los individuos, pero en la medida en que para Aristóteles la vida humana no era posible fuera de la comunidad, tales disposiciones virtuosas confirmaban el bien público general, a la vez que fructificaban en el suelo nutricio de la vida en común. Las virtudes eran personales, pero por redundancia resultaban ser cívicas y sociales, en tanto que reverían al fondo común de humanidad, en donde habían florecido.

Los tiempos modernos no fueron menos exigentes en este punto al convertir la autonomía del individuo, su capacidad para conducir y regular su vida en

el eje central de la nueva política democrática. Ahora bien, si la libertad no es un estado sino una conquista frente a la inercia, la presión social y el poder despótico, entonces no puede darse sin virtud. Como argumenta Peter Berkowitz, el entusiasmo liberal por la virtud

surge de la comprensión de que la libertad, como modo de vida, es un logro. Este logro exige a los individuos ciertas virtudes específicas o, por decirlo menos formalmente, ciertas cualidades de mente y carácter —juicio reflexivo, imaginación compasiva, circunspección, capacidad para cooperar, tolerancia— que no brotan espontáneamente sino que requieren de educación y cultivo¹.

Pero, a la vez, la profundización moderna de la conciencia de la libertad en cuanto subjetividad creadora modificó esencialmente las bases antropológicas en que los griegos sustentaban el tema de la virtud. Ya no se trataba de un planteamiento teleológico por modelos naturales, sino de de la cualidad de llegar a ser y comportarse como un «sí mismo», esto es, como un agente moral y libre, que decide de por sí el sentido y el valor de su vida. Consecuentemente, en lugar de realizar un determinado arquetipo de perfección humana, ahora se primaba la invención de sí y la capacidad de llevar a cabo, como señala John Stuart Mill, «nuevos y originales experimentos de vivir». La virtud se concentra en las disposiciones intelectuales y morales que conciernen con este cultivo intensivo y extensivo de la autonomía personal, en el nuevo medio social. Ahora bien, como comenta Berkowitz,

una sociedad libre que no sólo tolera sino que alienta los experimentos en formas de vivir quizá necesite la virtud más que las sociedades menos abiertas, porque los experimentos en formas de vivir pueden ser peligrosos y volátiles, e incluso los experimentos relativamente seguros pueden requerir cualidades de mente y carácter de cierto refinamiento².

La segunda consecuencia del planteamiento de los modernos fue la distinción entre virtudes autorreferenciales, que conciernen directamente al yo, y las heterorreferenciales o en relación con los demás. El griego tan sólo conocía la distinción entre virtudes intelectuales (o del intelecto) y virtudes morales (o del carácter), pero tanto las unas como las otras, sin dejar de ser del individuo, tenían alcance social. Ahora, en cambio, se traza clara y precisamente la raya que separa lo individual y lo social. «La autonomía personal —resume Richard Dagger— requiere a la gente mirar hacia el interior, de modo que puedan gober-

¹ Peter Berkowitz, *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, pág. 13.

² *Ibíd.*, 166.

narse a sí mismos, mientras que la virtud cívica les demanda mirar hacia fuera y hacer aquello con que puedan promover el bien común»³. Por redundancia, como ya he indicado, todas las virtudes personales son civiles en sus efectos, más o menos inmediatos, pues, como advierte Mill, «cada persona se hace más valiosa para sí misma, en proporción al desarrollo de su individualidad, y es por consiguiente capaz de ser más valiosa para los demás»⁴. Las virtudes son modos de encarnar valores y comportarse con respecto a determinados ideales, y en cuanto tales no pueden faltar en una vida personal o colectiva vigorosa. Pero hay, junto a ellas —las virtudes singulares y particulares—, una virtud general, dirigida a la conservación de la vida política democrática como un todo valioso, —la virtud cívica—, que se especifica, a su vez, en distintas disposiciones, relativas a la convivencia entre individuos autónomos, es decir, a las formas de comunicación y cooperación entre ellos, con la finalidad de preservar y desarrollar la vida en común.

2. VIRTUD CÍVICA Y TRADICIÓN REPUBLICANA

El concepto de virtud cívica pertenece, como se sabe, a la tradición republicana de origen romano, que más tarde se desarrolla en el Renacimiento con Maquiavelo en la forma de una política secular autónoma. Aristóteles no habla expresamente y con carácter general de una virtud cívica, propia de la vida de la *polis*, aun cuando cabría pensar que en la medida en que para él la relación política se da entre iguales, sería la amistad, en el sentido específico de amistad civil (*politiké philía*), entendida como «concordia», la que llenaría ese hueco. En Roma, en cambio, alcanza la primacía sobre las virtudes singulares la virtud cívica o pública, el amor a la gloria de la ciudad y el respeto al vínculo de su tradición, que elogia Cicerón como la noble entrega al interés público por encima y aun a costa del interés privado. La república (*res publica*) es la cosa pública porque es la obra común, convertida en sustancia de la vida, el patrimonio cultural de valores y leyes, recibido de los antepasados, que reclama ser mantenido mediante la lealtad y la activa colaboración de todos. Maquiavelo reelabora esta tradición en la política de la *virtù*, que no es sólo la del príncipe o el Estado cuando se enfrenta creadora y eficazmente a las contingencias de la fortuna, sino también el sentido del *vivere civile*, «la experiencia de la deliberación política y de la comunicación pública del ejercicio del poder, a menos de poner en peligro la salvaguarda del interés general de la comunidad»⁵. Pero es en Mon-

³ *Civic virtues (Rights, Citizenship and Republican Liberalism)*, Oxford University Press, 1997, pág. 13.

⁴ J. S. Mill, *Sobre la libertad*, ed. de Dalmacio Negro, Madrid, Austral, 1997, pág. 154.

⁵ José María Rosales, *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pág. 156.

tesquieu, donde la virtud cívica se convierte en el principio interno de la república. La virtud o el comportamiento por mor de la convicción interior, es, como ya señaló Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, la inspiración más profunda y propia de la democracia: «Lo que llamo *virtud* en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. Esta ni es en absoluto una virtud moral ni una virtud cristiana, es la virtud *política*, y este es el resorte que hace mover el gobierno republicano, como el *honor* es el resorte que hace mover la monarquía»⁶.

Se trata, pues, de una virtud que es independiente de cualquier código moral determinado y de una moral específicamente religiosa, en cuanto expresa un valor político en sí mismo, autónomo e imprescindible en la vida democrática, que queda definido expresamente como amor a las leyes. Esta separación de la virtud cívica y la virtud moral puede entenderse en el doble sentido de que la virtud cívica desborda la moral⁷, pero también, a la inversa, de que la moral personal no es fundamento suficiente de la moralidad civil. Este nuevo valor, imprescindible para vivir en comunicación y cooperación, unos con otros, en el espacio público del discurso y de la acción, tiene que ver con el respeto a la ley común. La patria, a que se refiere Montesquieu, no es más que la comunidad de ciudadanos, que en cuantos seres libres e iguales, viven bajo el patrocinio de la ley y en el respeto a la misma. Claro está que la democracia no se reduce a este amor. Montesquieu distingue oportunamente, a propósito de cualquier forma política, entre naturaleza y principio, es decir, entre lo que es estructuralmente y lo que la hace actuar. «La una —dice— es su estructura particular, y la otra las pasiones humanas que la hacen moverse»⁸. En su modo de ser, la democracia es un gobierno representativo y sujeto a la división y equilibrio entre poderes, pero en su alma, esto es, en su principio⁹ interno de motivación e impulsión, consiste en la virtud. Es bien simple e intuitiva la factura del argumento en que sustenta Montesquieu esta creencia: «No hace falta mucha probidad para que un gobierno monárquico (o un gobierno despótico) se mantenga o sostenga. La

⁶ *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, París, Du Seuil, 1964, pág. 528.

⁷ Como ha observado Javier Pena, «aun si probablemente los intención de esa advertencia es evitar que se entienda que asocia en exclusiva la excelencia moral al republicanismo, lo que resultaría embarazoso para el autor en una monarquía católica, lo cierto es que deslinda claramente el compromiso con la república, y las actitudes y disposiciones con él anejas (...) de la excelencia moral, cuyas disposiciones quedan aisladas del contexto político y convertidas en virtudes privadas» («Ciudadanía republicana y virtud cívica», ed. de M. J. Bertomeu, A. Doménech y A. de Francisco, en *Republicanismo y Democracia*, Madrid, Miño y Dávila, 2005, págs. 244-245).

⁸ *De l'esprit des lois*, ob. cit., 536.

⁹ H. Arendt ha resaltado, en Montesquieu, esta dimensión originaria y constituyente del «principio», que no es ni mero juicio intelectual ni mero mandato de la voluntad, sino la fuerza inspiradora presente en la acción misma, que la funda y, por lo mismo, perdura en ella («¿Qué es la libertad?», recogido en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1968, págs. 240-241).

fuerza de las leyes en un caso y el brazo del príncipe siempre levantado en el otro, reglan o contienen todo. Pero, en un estado popular, hace falta un resorte más que es la virtud»¹⁰.

Pasión —y pasión política fundamental—, es el miedo que mantiene los regímenes despóticos y arbitrarios. Miedo y libertad están siempre en razón inversa. El verdaderamente libre, como ya vió Hegel, se ha liberado del miedo a la muerte, la única soberana, mientras que el que teme vive ya interiormente en la esclavitud. Pasión política es también el honor entendido como apropiación de la majestad del poder, que es el principio que mueve a la monarquía y a la aristocracia. Pero en la democracia no caben uno ni otro como resorte de acción. El ciudadano no teme a ningún poder ajeno a su voluntad, que le arrebatase violentamente su autonomía. Tampoco reconoce un sistema de honores y privilegios basados en méritos distintos al del esfuerzo personal, abierto a todo el mundo. Ni el miedo ni el honor pueden ser los móviles o resortes íntimos de su conducta. Sólo cabe la virtud con que respeta a las leyes que son producto de su deliberación y decisión. «El pueblo en la democracia —dice Montesquieu— en ciertos respectos es monarca y en otros es súbdito»¹¹. La ley brota de su propia libertad, pero ha de estar sujeto a ella: «Es claro que en una monarquía —argumenta Montesquieu— donde aquel que hace ejecutar las leyes se juzga por encima (*au-dessus*) de la ley, se necesita menos virtud que en el gobierno del pueblo, donde el que ejecuta la ley se siente sometido él mismo a ley, de la que soportará el peso»¹².

No es que no pueda darse la virtud en la monarquía, sino que no es su resorte íntimo y fundamental, su principio, como en otro momento puntualiza Montesquieu, puesto que el monarca soberano da la ley sin tener que someterse a ella, y, por tanto, no la puede sentir como límite moral de su propio poder. El ciudadano, en cambio, se da la ley a la que tiene que estar sujeto, como su propio destino. La ley, en cuanto producto de la voluntad de todos, lo vincula y lo obliga por encima de su interés privado y particular. En cuanto co-legislador, el ciudadano tiene que transformar su forma de querer, mediante la disciplina de lo universal o de lo común. Para ello necesita de la virtud —sigue argumentando Montesquieu—, que es «una renuncia a sí mismo, que es cosa muy penosa»; de ahí que «el amor a la ley, demandándole una preferencia continua del interés público al suyo propio, regala todas las virtudes particulares, que no son más que esta preferencia»¹³.

Ciertamente la virtud encierra también un elemento e-motivo; es, no sólo convicción, sino impulso y sentimiento, y por eso puede mover a la acción: «La

¹⁰ *De l'esprit des lois*, ob. cit., 536.

¹¹ *Ibíd.*, 532.

¹² *Ibíd.*, 537.

¹³ *Ibíd.*, 542.

virtud en la república es una cosa muy simple: es el amor de la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos; el último hombre del Estado puede tener este sentimiento como el primero»¹⁴.

No es, sin embargo, un sentimiento natural, tal como la simpatía, sino de índole moral, en cuanto que está afectado por la nobleza y majestad de la ley en cuanto expresión de la razón. De ahí que la virtud sea fundamentalmente, según Kant, el sentimiento de respeto a la ley o, lo que es lo mismo, dicho roussonianamente, a la propia dignidad como ser racional. Más que impulso, la virtud cívica es energía moral y carácter, porque consiste en una disposición firme del ánimo, que conlleva, a la vez, la convicción interior, la adhesión a la índole democrática del poder y la participación activa en el autogobierno.

3. APORÍAS LIBERALES

Hay, pues, un vínculo interno entre la autonomía, como virtud individual de la libertad moderna, y la virtud política o cívica como respeto a las normas democráticas. La idea de autogobierno (*self-government*) es aquí fundamental. Autonomía no implica, sin embargo, autarquía, pues el hombre libre y solitario no se basta, sin embargo, a sí mismo. Si el autónomo es quien se gobierna a sí mismo porque dispone libremente de sí, en cuanto tiene que vivir con otros seres, no menos autónomos, ha de concertar racionalmente con ellos los principios de su convivencia. Este vínculo entre autonomía y comunidad civil se llama ley. De ahí que Kant pudiera entender la autonomía en el sentido estrictamente moral de darse a sí mismo la ley en cuanto mandato racional y universal. Pero cuando el planteamiento estrictamente moral se proyecta en la esfera pública de la ley política, que es histórica y contingente, es decir, cuando la voluntad histórica, en cuanto criterio ético, se encarna en una «determinada» voluntad general, comienzan los problemas, pues ésta, aun siendo producto de la decisión colectiva, implica un límite de la autonomía personal. Puede darse, pues, una tensión, que ya no es tanto entre el interés privado y el público, cuanto entre la capacidad de autorregulación personal del sujeto autónomo y la colegislación pública del ciudadano. Planteándolo en términos estrictamente jurídicos, entre la esfera de los derechos del individuo y la esfera pública de las normas y deberes que conciernen al ciudadano. Autonomía y virtud cívica se implican, ciertamente, pero no son lo mismo. Como señala Richard Dagger, «las dos son diferentes, una de la otra, desde luego; y en ocasiones, están en tensión ciertamente una con la otra. Pero sólo parecen ser incompatibles para aquellos que conciben la autonomía como una noción puramente individualís-

¹⁴ Ibíd., 544.

tica y la virtud cívica como un ideal estrictamente comunitarista o colectivista»¹⁵. El liberalismo ha sido muy sensible a estas tensiones, en cuanto, de un lado, pretende amparar celosamente los derechos del individuo, y, a la vez, garantizar el espacio público y representativo y la instancia normativa de la ley. Ciertamente, tales derechos no son posibles sin la existencia de una ley pública que los proteja y garantice, pero a su vez, la existencia de la esfera pública democrática implica condiciones e impone comportamientos que en determinadas circunstancias, pueden menoscabar o limitar la amplitud de la autonomía individual. De ahí la resistencia del liberalismo hacia el reforzamiento del espacio público. Con razón se ha referido Peter Berkowitz a «un dilema recurrente de la tradición liberal, un dilema —dice— que en nuestro tiempo se ha vuelto particularmente agudo: el liberalismo requiere de virtudes que no siempre alienta y que incluso puede atrofiar o sofocar»¹⁶. Es decir, el liberalismo, en cuanto cultura de la autonomía, exige determinadas virtudes cívicas de mente y de carácter, pero, sin embargo, no favorece en su aplicación el fortalecimiento de las fuentes de formación de tales virtudes:

La tradición liberal —puntualiza Berkowitz— no es muda ni indiferente en lo que atañe al vínculo entre virtud y política, pero los principios liberales dominantes activan una dinámica conceptual que fácilmente induce al silencio sobre la virtud y alienta la indiferencia hacia las cuestiones relacionadas con su cultivo (...) Y las ideas liberales sobre los derechos individuales y la igualdad humana enfatizan que el gobierno debe abstenerse de legislar la moral —o, más recientemente, que el gobierno debe expandirse para proteger las condiciones de elección—, olvidando lo que el gobierno puede hacer legítimamente en su esfera circunscrita y con sus medios restringidos para promover (o no desalentar) las virtudes específicas necesarias para la preservación de la sociedad¹⁷.

Más que de dilema, en el sentido estricto del término, se trata más bien de una tensión interna entre autonomía personal y ciudadanía, que admite grados y mediaciones, según sean formuladas las posiciones conceptuales acerca de la autonomía y la comunidad política, aparte de que la tensión misma puede y debe ser productiva, si mantiene una complementariedad entre ambos polos. Como señala a este propósito Richard Dagger

esto es también verdadero de la autonomía y la virtud cívica. A veces arrastran en diferentes direcciones, inclinándose la autonomía hacia los derechos individuales y la virtud cívica hacia la responsabilidad pública. Sin embargo, esta

¹⁵ *Civic virtues*, ob. cit., 13.

¹⁶ *El liberalismo y la virtud*, ob. cit., 16.

¹⁷ *Ibíd.*, 202-203.

tensión es ciertamente saludable. Cuando la autonomía tira demasiado fuertemente en una dirección individualista, la llamada a la virtud cívica nos recuerda que ambos, el desarrollo y el ejercicio de la autonomía requieren la asistencia y la cooperación de los otros; pero cuando la apelación a la virtud cívica amenaza con arriesgar los derechos individuales, la demanda de autonomía nos recuerda que el cuerpo político debe ser una empresa cooperativa compuesta por individuos que tienen el derecho a conducir su vida por el autogobierno¹⁸.

En un sentido análogo apunta Berkowitz al referirse a «un equilibrio inestable entre el saludable impulso liberal a economizar en virtud y la ineludible exigencia de un mínimo de buen carácter en los ciudadanos y funcionarios»¹⁹. Tanto Peter Berkowitz como Richard Dagger han mostrado la presencia de la conexión virtud y política en la tradición liberal y probado que la democracia liberal no puede pasar sin la virtud. ¿Qué significa, pues, «economizar en virtud»? De un lado, aligerar la vida política de una sobrecarga de moralidad y de la apelación constante a los buenos sentimientos y a las actitudes ejemplares, y, del otro, procurar que el comportamiento político «virtuoso» sea un efecto del funcionamiento correcto de las mismas instituciones políticas en que se vive. Esta es, sin duda, una economía saludable. Pero las instituciones, cabe alegar, no se mantienen inercialmente, sino que requieren de la adhesión y lealtad de los ciudadanos. Como se ve, nos movemos en un círculo, que para que no sea vicioso, tiene que remitir, en última instancia, a la dimensión originaria de la virtud, como principio de inspiración y motivación en la democracia. Las instituciones producen virtud, si arraigan en ella. Por mucho que se adelgace el contenido valorativo y la apelación a la actitud moral, es imprescindible contar con un núcleo básico de valores para mantener en forma la vida pública, y, a la vez, desarrollar la autonomía personal, evitando así tanto la tentación funesta de legislar la moral como la de dejar exánime, sin inspiración ni motivación moral, la vida pública.

De otra parte, la circunspección liberal en este punto obedece al estricto respeto a la autonomía, impidiendo que una invasión moralizante de lo público en lo privado acabe sofocando y hasta anulando la capacidad de los individuos a decidir sobre el sentido de su vida. Pero, por muy neutral que pretenda ser el liberalismo, no puede pasar por alto que los propios principios liberales reclaman una educación en la virtud, capaz de preservar a la vida política de la inercia, el marasmo y la entropía. Ni el más aséptico planteamiento político podría dejar de reconocer la importancia de la virtud ciudadana en la esfera de lo público. Como precisa el mismo Rawls, defensor del más estricto y sobrio liberalismo político, al margen de teorías comprehensivas del bien,

¹⁸ *Civic virtues*, ob. cit., 18.

¹⁹ *El liberalismo y la virtud*, ob. cit., 54-55.

aun si el liberalismo político busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales. Así, la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas —las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad²⁰.

La cuestión está, pues, en determinar los límites de esta «economía de la virtud» sorteando los escollos extremos de la invasión moralizante y de la anemia moral. O dicho en otros términos, cómo conciliar liberalismo y republicanism en unan actitud que potencie conjuntamente tanto la autonomía personal como el *éthos* de la ciudadanía en cuanto forma de vida.

4. UN TRIÁNGULO DE DEBATE: ROUSSEAU, CONSTANT Y MILL

A tal fin sería conveniente repensar las figuras extremas, que pueden acabar desconyuntando los elementos de esta polaridad. Como se sabe, Rousseau ha pensado consecuentemente y hasta el fondo la unidad de autonomía y ciudadanía, libertad y virtud cívica, en la forma de la voluntad general y soberana. En el contrato originario, los individuos cancelan mediante un acto de abnegación su particularidad y se transforman en una nueva criatura, el ciudadano. Surge así, mediante tal asociación, «un nuevo cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad»²¹. Es la ciudad (*Cité*) o la república, donde cobran su nueva estatuto de ciudadanos. La república es, en consecuencia, «cosa pública», porque a todos concierne, ya que se lleva a cabo en la «obra» de todos, como un patrimonio de valores (ético, jurídico y cultural), forjado y usufructuado en común. La ley de la ciudad es, por tanto, la mediadora entre libertad y poder. Dándose a los demás, cada uno no obedece más que a sí mismo, pues la ley es la expresión de la nueva voluntad común, y reconociendo el derecho de los otros es confirmado en el suyo propio, en cuanto dimanen de esta voluntad común. «Cuanto más sin reservas se realiza esta alienación, la unión es tan perfecta que no puede serlo más y ningún asociado tiene nada que reclamar» (ídem).

Se lleva a cabo de este modo una apropiación democrática de la soberanía absoluta, que era específica de Dios en la tradición teocrática, en un nuevo poder soberano, surgido desde abajo sin instancias teológicas previas, y en la omnipotencia sagrada de la ley. De la teocracia, basamento ideológico del Anti-

²⁰ John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 228.

²¹ *Du contrat social, en Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1964, III, 361.

guo Régimen, surge, por inversión o reversión de la fuente del poder, la democracia republicana; y la virtud religiosa, en que se sustentaba la actitud reverencial ante el poder absoluto, se trueca ahora en la nueva virtud política del que coopera, con su esfuerzo y sacrificio, al bien común de la ciudad. Sin estos supuestos teológicos secularizados no resulta comprensible el alcance real de la transformación del individuo en ciudadano, en cuanto miembro activo de la ciudad. La voluntad general es básicamente un criterio moral de enjuiciamiento de la conducta. Los intereses particulares, en cuanto producto del amor propio egoísta y competitivo, quedan superados por esta renuncia oblativa, y de ella surge un nuevo amor de sí (*amour de soi*), racional y moral²², que ya no es divorciable del otro amor a las leyes de la ciudad, de modo análogo a como la *cupiditas* o deseo desordenado daba paso, en la conversión religiosa, a un amor sacrificado y generoso.

Para Rousseau como para Kant hay una cerrada conexión entre libertad y ley —escribe R. Dagger—. La libertad moral consiste en autolegislación, obedeciendo las leyes que uno se da a sí mismo. La libertad natural es una libertad de sujeción (*restraint*), pero la libertad moral requiere auto-sujeción (*self-restraint*)»²³.

La ciudadanía entraña, pues, una verdadera con-versión de que surge la nueva criatura. El acto es irreversible. Cuando se da este paso, sería insensato volver atrás, intentando deshacer la obra y la fortaleza de este nuevo soberano. De ahí que el ciudadano esté obligado a permanecer fiel a su ciudad, como al hogar común de su vida, y el Estado pueda obligar a sus miembros, puesto que gozan del nuevo *status*, a mantenerse en solidaridad con el espíritu de la ciudad. La virtud civil es toda la virtud.

En coherencia con estas premisas, no es nada extraño que Rousseau hable de una religión civil, obligada en la república, como nuevo credo de creencias y valores seculares, comunes a todos, y que conciernen al mantenimiento del vínculo social o «sentimiento de sociabilidad» en la ciudadanía. Esta religión constituye el canon moral de la República, que no puede contravenirse sin lesionar la paz social. «Sin poder obligar a nadie a creer, puede desterrar del Estado a quien no la crea, puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable,

²² Se trata de una distinción esencial en Rousseau, que transmuta de nuevo una pasión incivil en una pasión civil. «L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits, mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne sauroit l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour propre» (*Émile*, en *Oeuvres complètes*, ob. cit., IV, 493).

²³ *Civic virtues*, ob. cit., 88.

como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar si fuera necesario su vida por su deber»²⁴. De ahí también que encomiende al legislador una obra educativa de alcance moral, como es ético, en su sustancia, el nuevo Estado surgido del contrato social. Es el reino de Dios en la tierra, transmutado en la ciudad democrática de los hombres. El hombre natural de la inclinación y el interés, el individuo egoísta, ya no cuenta ni puede contar en comparación al hombre civil:

El hombre natural es todo para él, una unidad numérica, el entero absoluto que no tiene relación más que consigo mismo o con su semejante. El hombre civil es una unidad fraccionaria, que tiene un denominador, y cuyo valor está en su relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquéllas que saben mejor desnaturalizar (*dénaturer*) al hombre, quitarle su existencia absoluta para él para darle una relativa y transportar al *yo* a la unidad común²⁵.

Los derechos del hombre son, pues, los derechos del ciudadano, del nuevo hombre civil, que sólo en la comunidad política encuentra su reconocimiento en cuanto tal. Dagger ve en esta vinculación de la voluntad general y la libertad moral de Rousesau su afinidad con el imperativo categórico kantiano, y cree que «representa lo que puede ser llamado el lado liberal del pensamiento político de Rousseau»²⁶. Pero se trata de una media verdad, pues hay otro lado que no deja de ser preocupante. Rousseau representa, a mi juicio, el arquetipo de la actitud de legislar la moral. Resulta, por tanto, comprensible que el pensamiento liberal haya recelado de esta vía simple de salvar la autonomía y la virtud cívica, que hace coincidir la libertad personal y la comunidad social sin residuo alguno. Esta estricta identificación de lo legal y lo moral, así como la completa absorción y alienación del hombre en ciudadano, sin reservas de un espacio de conciencia para ensayar el sentido propio de su vida, genera una asfixia de la autonomía como autorregulación personal. Sin esta reserva de libertad y creatividad, la ciudad, cualquier ciudad, aun la más perfecta —más aún, en cuanto más perfecta se cree—, puede convertirse en una unidad aplanadora y uniformadora. La ciudadanía deviene así un denso comunitarismo republicano, en este caso, de la virtud cívica, de las leyes y las costumbres de la ciudad, entendidas como el juicio sustantivo de la existencia humana. Rousseau habla de una necesaria conversión del hombre en ciudadano, es decir, de un traspaso de la libertad natural a la libertad moral, pero tiene sentido preguntarse si no cabría, en dirección opuesta y complementaria, una conversión paralela del ciudadano

²⁴ *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, ob. cit., III, 468.

²⁵ *Émile*, en *Oeuvres complètes*, ob. cit., IV, 249.

²⁶ *Civic virtues*, ob. cit., 88.

en hombre, entendiendo por ello rescatar un potencial de libertad, de autocreación y experimentación valorativa, que trasciende el marco de la normatividad democrática.

Por otra parte, la experiencia de la libertad como subjetividad creadora que ha hecho el hombre moderno ya no se compadece con esta estricta reducción del hombre a ciudadano por la que aboga Rousseau. Se necesitaba de la sensibilidad de un genuino liberal como Benjamin Constant para percibir los riesgos funestos de homogenización y control totalitario que podrían derivarse de la propuesta rousseauniana. Constant, en su conocido discurso acerca «de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», subraya el error metodológico roussonian de «trasladar a la época moderna una extensión del poder social, de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos»²⁷. La revolución, bajo la guía filosófica de sus mentores, magnificó este modelo, sacralizando la voluntad general. «Creyeron —escribe Constant— que todo debía ceder ante la voluntad colectiva y que todas las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el poder social»²⁸. No es, pues, extraño que la dictadura jacobina del terror se entienda a sí misma como el régimen de la virtud, por la entrada en escena de una libertad absoluta, que cancela violentamente toda particularidad y diferencia.

Pero, el modelo de la *polis* griega o de la pequeña república democrática era históricamente insuficiente para abarcar la amplitud y complejidad de las relaciones intersubjetivas en el mundo moderno. La experiencia de la libertad moderna se llama autonomía en el sentido estrictamente personal, como la capacidad de vivir con independencia y regularse por sí mismo. El Renacimiento difundió la conciencia del valor de la propia individualidad, proyectándose creadoramente en el mundo, y la posibilidad de poner en franquía las fuerzas experimentadoras e innovadoras del individuo en todas las esferas de la existencia. La nueva era trajo consigo un cambio radical en las condiciones de vida. El hombre moderno se siente libre de otro modo, en tanto que cultiva la potencia activa de su yo:

El ejercicio de los derechos políticos tan sólo nos ofrece una parte de las satisfacciones que encontraban en ello los antiguos, y, al mismo tiempo, el progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí, han multiplicado y diversificado hasta el infinito los medios de la felicidad particular²⁹.

Ahora bien, este giro histórico-antropológico acarrea un cambio decisivo en la concepción política de la libertad, y consecuentemente en el perfil de las

²⁷ *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 270.

²⁸ *Ibíd.*, 273.

²⁹ *Ibíd.*, 268.

instituciones. «El objetivo de los antiguos —prosigue— era el reparto del poder social entre los ciudadanos de una misma patria; a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes»³⁰. La lección liberal de Constant es que hay derechos individuales anteriores al pacto político, y que las leyes han de tener aquí su límite. «La independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política»³¹.

Podría creerse, en una fácil lectura, que Constant enfrenta el individuo al ciudadano, y en su apología de las libertades modernas minimiza o relativiza el espacio de lo público. No lo creo así. Lo público subsiste como una esfera independiente y necesaria en la ordenación de la convivencia. Sin ciudadanía no puede darse ni garantizarse el ámbito de los derechos individuales, Y ésta también tiene sus exigencias, que es preciso atender. «El peligro de la libertad moderna —precisa— consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político»³². Y no en vano remata Constant su discurso con la necesidad de salvar ambas libertades y «aprender a combinar la una con la otra»³³.

Si Rousseau y Constant pueden valer como paradigmas respectivamente del republicanismo y el liberalismo, habría que buscar una síntesis entre ellos, como ya sugiere el propio Constant³⁴, o quizá mejor, un equilibrio inestable», que sin eliminar la tensión entre ambos radicales, garantizara su complementariedad. Como ha señalado Richard Dagger, «Rousseau proporciona, con su implícita distinción entre los aspectos legal y ético de la ciudadanía un útil punto de partida para una comprensión republicana-liberal del ciudadano», pero «hay que ir más allá de Rousseau (...) sin necesidad del resorte a la religión civil u otras tácticas incompatibles con los liberales»³⁵. En esta tarea, la obra de John Stuart Mill abre camino, a mi juicio, a la tendencia mediadora de ambos factores, que ha acabado hoy prevaleciendo en autores como Habermas, Rawls y Dworkin.

³⁰ *Ibíd.*, 268-269.

³¹ *Ibíd.*, 274.

³² *Ibíd.*, 282-283.

³³ *Ibíd.*, 285.

³⁴ Como ha indicado José María Rosales, más que de una «antinomía irresoluble», se trata para Constant de la búsqueda de «una síntesis acabada de ambas concepciones (...) que supere la escisión moderna entre la vida privada y la vida pública (...), la idea de una política escindida, de un derecho escindido y de una moralidad escindida, (...)» (*Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pág. 167).

³⁵ *Civic Virtues*, ob. cit., 99 y 194.

La ventaja de Mill, en este planteamiento, reside no sólo en su actitud integradora, sino en su propio planteamiento teórico, ceñido a la cuestión intrínseca del límite, como resalta Berkowitz, entre la autonomía personal y el poder civil³⁶. Pero todo límite es respectivo. De un lado, es el límite que impone la autonomía a la invasión del poder político y de la opinión pública³⁷, pero del otro, recíprocamente, es la limitación o restricción que, en determinados casos, puede y debe hacer el gobierno sobre la libertad individual para proteger la libertad de los otros y en aras del interés común. El límite deslinda, y, a la vez implica a ambas esferas; impide su confusión, y favorece, conjuntamente, como ocurre en las fronteras, una relación fecunda entre ambas. El límite, por lo demás, realza la virtud específica de cada esfera, a la par que refuerza su complementariedad. Pues si una esfera puede limitar a la otra en cierta medida o respecto es en cuanto encierra una virtud propia, esto es, encarna y vehicula unos valores que no pueden cederse sin lesión, en un caso o en otro, a los intereses de la humanidad. Junto al valor incondicional de la libertad, pensada como autogobierno y conducción de la propia vida, que es en Mill básicamente determinante³⁸, se da también el valor público de proteger la libertad de los otros, cuando es lesionada por el abuso de la propia. Es un juego de contrapesos necesario para mantener en el fiel una convivencia en libertad.

Hay, pues, en Mill tanto una cultura de la autonomía personal como de la ciudadanía, de modo tal que se requiere y complementa la una a la otra. Ambas culturas pueden ser solidarias entre sí, pues la libertad es la clave de bóveda de todo el sistema:

Si se comprendiera que el libre desarrollo de la individualidad constituye uno de los elementos esenciales del bienestar; que no es sólo un elemento coordinado con todo lo que se designa con los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es en sí mismo una parte y condición necesaria de todas estas cosas, no habría peligro de que la libertad fuera infravalor-

³⁶ *El liberalismo y la virtud*, ob. cit., 175.

³⁷ «Existe un límite —dice— a la legítima intervención de la opinión colectiva en la independencia individual; y encontrar ese límite y mantenerlo contra los abusos, resulta tan indispensable para la buena marcha de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político» (*Sobre la libertad*, ob. cit., 68).

³⁸ «En el centro del pensamiento y de los sentimientos de Mill —ha escrito I. Berlin— está, no su utilitarismo, ni su interés por el conocimiento, ni por separar el dominio público del privado —puesto que él mismo a veces concede que el Estado puede invadir el dominio privado con objeto de promover la educación, la higiene, la seguridad social o la justicia—, sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Falibilidad, derecho a equivocarse —como corolario de la capacidad de automejora— y desconfianza en la simetría y en el logro de fines últimos como enemigos de la libertad; tales son los principios que Mill nunca abandona» (*Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 263).

rada, pues el ajuste de los límites entre está última y el control social no presentaría ninguna dificultad extraordinaria³⁹.

Implícita casi siempre, y, a veces expresa, se encuentra en la obra de Mill una política de la virtud, como ha mostrado Berkowitz, ya sea en relación con el cultivo de la autonomía del yo o bien como sostén del propio gobierno representativo en cuanto la forma política más justa de convivencia. En el primer flanco, nada ha defendido Mill con más ahínco que el valor de la individualidad, el autogobierno personal, y el ensayo creativo, experimental, de sus potencialidades con tal de que este libre desenvolvimiento de la personalidad no lesione la libertad de los demás:

Al igual que es útil que haya opiniones diferentes en tanto que los hombres son imperfectos, también lo es que existan diferentes formas de experimentar la vida, que se de campo libre al desarrollo de caracteres variados siempre que no suponga daño para otros, y que se pueda ensayar el valor de los diferentes modos de vida, cuando uno considere adecuado hacerlo. En resumen, resulta deseable que en cosas que no conciernen esencialmente a los demás, la individualidad se afirme por sí misma⁴⁰.

Pero tal experimentación no está inspirada por un utilitarismo egoísta y de cortos vuelos, sino en la exigencia de conseguir la excelencia personal, mediante el cultivo de las facultades superiores y los sentimientos más nobles, lo que, aparte de satisfacer el deseo de felicidad, repercute en la utilidad colectiva. Por lo demás, tal desarrollo permite la «corregibilidad» de la propia experiencia y su incremento progresivo en la búsqueda de la verdad y del valor moral:

En suma, Mill no cree —concluye Berkowitz— que en la democracia moderna deba alentar la libertad de pensamiento y la diversidad de opinión por escepticismo radical acerca del entendimiento humano ni por una negación del bien supremo, sino porque valora los intereses de la verdad y las virtudes morales e intelectuales asociadas en su busca⁴¹.

Este desarrollo, por lo demás, no se ejercita en un aislamiento narcisista, sino en un medio social y en interrelación con los otros, de modo que la diversidad, lejos de ser nociva, favorece la expansión de la propia creatividad y, a la vez, permite la corregibilidad del punto de vista. La posibilidad de entender correcta o adecuadamente (*properly*) el propio interés, no de modo inmediato y a corto plazo, sino reflexivamente, como propone Tocqueville, depende de esta

³⁹ *Sobre la libertad*, ob. cit., 146.

⁴⁰ *Ibíd.*, 145.

⁴¹ *El liberalismo y la virtud*, ob. cit., 183.

relación con el otro y hasta confrontación de perspectivas en el espacio social. La virtud aparece así necesariamente en conexión con una cultura de la libre personalidad.

Pero no lo está menos con el espacio público de la ciudadanía. Mill se encuentra en este aspecto en conformidad con Montesquieu en que la virtud es el motor o resorte de la república o democracia, y además, el criterio para evaluar la calidad de un régimen político. Y esto lo entiende por pasiva y por activa, es decir, un buen régimen necesita de la virtud a la vez que contribuye a producirla:

Así, pues, siendo el primer elemento de buen gobierno la virtud y la inteligencia de las personas que componen la comunidad, el mayor mérito que puede poseer un Gobierno es el desenvolver esas cualidades en el pueblo. Tratándose de instituciones políticas, la primera cuestión es saber hasta qué punto tiende a desarrollar cada una de ellas en los miembros de la comunidad las diferentes cualidades morales o intelectuales, o mejor (según la clasificación más completa de Bentham), morales, intelectuales y activas⁴².

La prueba de la virtud es, pues, la instancia crítica decisiva de contraste entre formas de gobierno. No simplemente la tranquilidad, ni el progreso material ni el bienestar, sino la virtud o el cultivo de la excelencia en sus miembros. Y, según Mill, juzgada con tan exigente medida, resulta ser la democracia el régimen más idóneo para el cultivo de la virtud. Su argumentación es realmente constrictiva:

Su superioridad, con relación al bienestar actual, descansa sobre dos principios que son tan universalmente aplicables y verdaderos como cualquiera otra proposición general susceptible de ser emitida sobre los negocios humanos. El primero es que los derechos e intereses, de cualquier clase que sean, únicamente no corren el riesgo de ser descuidados cuando las personas a que atañen se encargan de su dirección y defensa. El segundo, que la prosperidad general se eleva y difunde tanto más cuanto más variadas e intensas son las facultades consagradas a su desenvolvimiento⁴³.

En suma, el gobierno representativo o liberal/democrático no es ajeno a la virtud, sino que está, más que ningún otro, obligado a ella, como un criterio de selección de los gobernantes más idóneos y de evaluación de su propio rendimiento. Y ciertamente, en este aspecto no bastan las buenas instituciones si no están asistidas por la virtud cívica. La virtud requiere de la institución no menos que la institución de la virtud. Con gran realismo, advierte John Stuart Mill de que

⁴² *Sobre la libertad*, ob. cit., 21.

⁴³ *Ibíd.*, 35.

los frenos políticos no obrarán por sí mismos como la brida no dirigirá el corcel sin un caballero. Si los funcionarios que deben reprimir el mal están corrompidos y son tan negligentes como aquellos que debieran reprimir, si el público, principal resorte del mecanismo, es demasiado ignorante o pasivo, o descuidado o ligero para desempeñar su misión, se obtendrá poco provecho del mejor aparato administrativo⁴⁴.

Lo que realmente protege contra los riesgos del despotismo, incluso del propio despotismo democrático, es, en última instancia, esta reserva de virtud, atesorada en el funcionamiento de instituciones que favorecen los hábitos de comunicación, diálogo y cooperación entre los ciudadanos. En este sentido, para Mill no cabe ahorro de la virtud. «Cuanta mayor sea la suma de buenas cualidades que las instituciones de un país logren organizar y más excelente su organización, tanto mejor será el Gobierno»⁴⁵. La virtud es, pues, el criterio evaluativo tanto de la bondad de un régimen de gobierno como de la salud política del pueblo. El acuerdo sustancial entre la autonomía personal y el espacio público de la ciudadanía, pese a las tensiones que pudieran darse entre ellos, (o mejor aún, a través incluso de estas tensiones) está garantizado precisamente en la medida en que la virtud no sólo rija en el autogobierno reflexivo del individuo cultivado, sino también y simultáneamente en el funcionamiento y rendimiento de las propias instituciones públicas.

No se trata, sin embargo, de confundir lo legal con lo moral, tal como ocurre en Rousseau, sino de discernir y complementar lo uno por lo otro. Es decir, el orden legal de la ciudadanía, como sometimiento a las leyes, para seres libres e iguales, ha de estar completado por la dimensión moral en que éstos, en cuanto seres reflexivos, en interrelación social, tienen a la vista, no ya sólo su interés privado, sino el interés común o la utilidad colectiva, como un valor sustantivo en sí, o, al menos, instrumentalmente como condición para salvaguardar y cultivar su propio interés. Recíprocamente, el sentido moral de los agentes promueve estímulos y suministra motivaciones en orden al cumplimiento legal, e incluso a la reforma y desarrollo de las leyes, ensanchando el núcleo básico de la justicia.

La real ciudadanía —específica Dagger— nos requiere así a ir más allá del status legal a la dimensión ética. Un verdadero ciudadano tomará parte activa en la vida pública, y esta actividad debe implicar algo más que una ocasional excursión al colegio electoral (...) Para un republicano liberal, sin embargo, es realmente ciudadano quien actúa teniendo in mente el bien común⁴⁶.

⁴⁴ *Ibíd.*, 22-23.

⁴⁵ *Ibíd.*, 23.

⁴⁶ *Civic virtues*, ob. cit., 100.

Pero a esta doble dimensión legal y moral de la ciudadanía, habría que añadir, según la propuesta de Dagger, la integrativa y la educativa. La práctica de la ciudadanía como un espacio abierto de comunicación, no sólo favorece el desarrollo de los diferentes puntos de vista, sino que ayuda, a la vez, a superar la fragmentación y dispersión de las opiniones en el individuo aislado, mediante la fragua de una personalidad compleja y «polifacética», capaz de tener en cuenta los diversos aspectos que están en juego. Y esto es obra de una dimensión educativa en el doble aspecto, tanto de la autonomía o cultura del yo como de la ciudadanía, en cuanto cultura de las actitudes de comunicación, deliberación y cooperación.

En suma, la distinción entre el modelo de ciudadanía de Rousseau y el liberal republicano de Mill reside, según lo caracteriza Dennis Thompson, en que «la concepción roussoniana es patriótica y la de Mill es ilustrada:

En otras palabras —resume Dagger la cuestión— para Rousseau el principal deber del ciudadano es poner el bien de la comunidad por encima de toda consideración. Ser un buen ciudadano requiere simplicidad —una entera y cordial devoción al deber— más que sofisticación. Para Mill, en cambio, el ciudadano es alguien que desarrolla sus facultades a través de un activo comprometimiento en la vida pública⁴⁷.

Lo patriótico significa para Rousseau una identidad densa e inmediata, más sentida que reflexionada, con una determinada voluntad general y comunidad histórica. En cambio, el fuste ilustrado, en que insiste Mill, supone una constante tensión y complementariedad entre el fuero de la individualidad creadora y el otro fuero de la ciudadanía. A través de este ejercicio de implicación ciudadana, el individuo gana intelectual y moralmente en el desarrollo de su personalidad, y, recíprocamente, a través de la promoción de la cultura del yo, del cultivo de la propia excelencia, gana la colectividad en la riqueza espiritual del patrimonio común. Un liberalismo republicano de este jaez defendió en España Miguel de Unamuno, quien supo cultivar ambas culturas, la del yo y la del ciudadano, y aun cuando se le acusara de egotista, y lo fue en gran medida, ésto no le impidió, en tiempos oscuros y difíciles, un compromiso militante por los valores de ciudadanía —libertad, igualdad y justicia—, conculcados por la Dictadura. Él comprendió que el egotismo y hasta la egolatría puede tener un alcance ético y no meramente estético y cultural. Tal como replica a F. de Cossío, «pero esta egolatría fue la consecuencia, de cierto hipertrófica, de un descubrimiento moral que hicimos en el fragoroso hundimiento de los ideales históricos españoles: el descubrimiento moral de la personalidad individual, hasta entonces vejada, abatida y olvidada en España»⁴⁸.

⁴⁷ Citado por R. Dagger, ob. cit., 102.

⁴⁸ *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966, III, 1173.

Y con egotistas así se puede hacer ciudadanía, cuando llegan a entender que tomarse en serio al otro es una consecuencia de haberse tomado en serio a sí mismo, pues sólo del hombre cabe hacer un buen ciudadano.

5. CIUDADANÍA Y EDUCACIÓN

Todo este planteamiento viene a confirmar la trascendencia de la educación, como una dimensión esencial de la ciudadanía. Fue también Monstesquieu quien llamó más certeramente la atención sobre ello:

Es en el gobierno republicano donde se hace necesaria toda la potencia de la educación. El temor de los gobiernos despóticos nace de ellos mismos entre las amenazas y los castigos, el honor de las monarquías está favorecido por las pasiones, y las favorece a su vez; pero la virtud política es una renuncia a sí mismo, que es siempre una cosa muy penosa (...) Todo depende, pues, de establecer en la república este amor, y es la educación la que ha de estar atenta para inspirarlo⁴⁹.

Los otros regímenes cuentan a su favor con el apoyo de las pasiones, el miedo, el honor o el interés privado, pero cuando se trata de «preferir siempre el interés público sobre el propio», como es el caso de la república, se necesita de una fuerte convicción, capaz de generar una nueva pasión moral por vivir bajo las leyes. La virtud política o cívica es intrínsecamente una virtud ilustrada⁵⁰. Podría decirse que la democracia tiene la excelencia con respecto a otras formas de gobierno de sustentarse reflexivamente de las motivaciones superiores del hombre, pero el inconveniente de ir a la contra de las inclinaciones egoístas, impulsos sensibles e inercias, de que se alimenta todo despotismo. Ganar la mayoría de edad del juicio autónomo y reflexivo cuesta mucho, como ya vio Kant, porque ha de vencer una dependencia arraigada en prejuicios y costumbres. Poder gobernarse a sí mismo exige pensar por sí mismo, en vez de delegar en otro el propio cuidado. La autonomía es, pues, una conquista contra la presión social, el poder ajeno y la inercia. Y de ahí que sea necesario, según Kant, un amplio movimiento de ilustración, que ayude al hombre a salir de su minoría de edad «culpable», pues no se debe a incapacidad, sino a la falta de valor

⁴⁹ *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, ob. cit., 542.

⁵⁰ «Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que *presuponer* absolutamente la capacidad (*facultas*) de superar todos los impulsos, que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como *fortaleza [robur]*, es algo que tiene que adquirirse potenciando el *móvil* moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante *ejercicio (exercitio)*» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 252).

para pensar y gobernarse por sí mismo⁵¹. La virtud moral no es sólo cuestión de hábito, sino de convicción y reflexión,

pues si éste (el hábito) —precisa Kant— no resulta de principios reflexionados, firmes y cada vez más acrisolados, entonces, como ocurre con cualquier otro mecanismo de la razón práctico/técnica, no está dispuesto en cualquier circunstancia ni asegurado suficientemente contra los cambios que puedan provocar nuevas seducciones⁵².

Tampoco la razón surge por generación espontánea; requiere de hábitos de comunicación y cooperación y de actitudes de corresponsabilidad, que tienen su sazón en un medio social democrático. Y, a su vez, recíprocamente, la democracia como forma de vida precisa de la extensión social de la autonomía personal mediante un movimiento de ilustración incesante.

Aun cuando se trata, como ya dije, de una doctrina fundamentalmente republicana, no es, sin embargo, exclusiva del republicanismo. También el liberalismo, aun cuando con menos resolución, ha insistido en el valor de la educación para una práctica de la virtud. La conclusión del discurso ya citado de Benjamin Constant no puede ser más elocuente:

Las instituciones tienen que completar la educación moral de los ciudadanos, respetando sus derechos individuales, cuidando de su independencia, no turbando sus ocupaciones, deben, sin embargo reafirmar su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas⁵³.

Constant no renuncia, pues, a la virtud cívica ni a la educación moral congruente con ella, con tal, claro está, de que evite todo direccionismo ideológico. Pero el campeón de la política educativa en el campo liberal es, a mi juicio, John Stuart Mill. En su obra *Del gobierno representativo*, cuando analiza en el capítulo VI «las enfermedades y peligros a que está expuesto el gobierno representativo», entre los defectos negativos atribuidos a la responsabilidad del gobierno, relaciona expresamente «el no ejercitar en el grado necesario las facultades morales, intelectuales y activas de los individuos» lo que corresponde, entre los defectos positivos, a la incapacidad y pasividad del propio cuerpo representativo por «la deficiencia de sus capacidades intelectuales»⁵⁴. El déficit de educación

⁵¹ «¿Qué es la Ilustración?», ed. de A. Mestre, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 9.

⁵² *Metafísica de las costumbres*, ob. cit., 234.

⁵³ *Escritos políticos*, ob. cit., 285.

⁵⁴ *Del gobierno representativo*, ed. de Dalmacio Negro, Madrid, Tecnos, 2000, pág. 69.

está así contabilizado por partida doble, y en ello ve Mill una razón decisiva para la caída en el despotismo. Mill es también consciente de hasta qué punto la pasividad, la inercia, o el desentendimiento socavan gravemente un régimen representativo: «Cuando un pueblo no estima lo necesario sus instituciones representativas tiene pocas probabilidades de conservarlas (...) La permanencia de las instituciones representativas depende necesariamente de que el pueblo esté dispuesto a librar por ellas una batalla cuando las amenace algún peligro»⁵⁵.

Y, como buen ilustrado, sabe que el remedio para ello no es otro que ilustración del pueblo, pero no meramente libresca, sino práctica y activa, mediante la participación en las tareas de la ciudadanía:

Más importante todavía que todo lo dicho es la parte de la instrucción adquirida por el acceso del ciudadano, aunque tenga lugar raras veces, a las funciones públicas (...) Llega a entender que forma parte de la comunidad y que el interés público es también el suyo. Donde no existe esta escuela de espíritu público apenas se comprende que los particulares cuya posición social no es eminente deban llevar para con la comunidad otros deberes que los de obedecer a la ley y someterse al Gobierno. El individuo o la familia absorben todo pensamiento y todo sentimiento de interés o de deber. No se adquiere nunca la idea de intereses colectivos. El prójimo sólo aparece como un rival y en caso necesario como una víctima. No siendo el vecino ni un aliado ni un asociado no se ve en él más que un competidor. Con esto se extingue la moralidad pública y se resiente la privada⁵⁶.

Lo relevante, con todo, en la postura de Mill, no es sólo el coraje de sus opiniones ni la fuerza de sus argumentos, sino la ponderación que le lleva siempre a buscar un equilibrio de los opuestos en tensión. Mill es también consciente de hasta qué punto la presión social homogénea o bien la dirección política omniabarcadora y fiscalizadora, so color de ilustración del ciudadano, pueden ingerirse en el campo de la educación, instrumentalizándolo a su servicio. Era, como ha señalado I. Berlin, su «recelo ante la democracia», régimen el más justo de gobierno, pero expuesto también a perversiones específicas como el despotismo ideológico⁵⁷. Este riesgo es especialmente sensible en el campo educativo. De ahí que confíe básicamente la educación, como ya hiciera el propio Montesquieu, al cuidado de la familia o a instituciones no gubernamentales,

⁵⁵ *Ibíd.*, 45.

⁵⁶ *Ibíd.*, 43.

⁵⁷ «El recelo de Mill ante la democracia —escribe I. Berlin— única forma de gobierno justo y, sin embargo, potencialmente la más opresiva, nace de las mismas raíces. Se pregunta con inquietud si la centralización de la autoridad, la inevitable dependencia de cada uno con respecto a todos y la ‘vigilancia de cada uno por todos’ no acabarán por reducirlo todo a una ‘sumisa uniformidad de pensamiento, relaciones y acciones’, y por producir “autómatas en forma humana” y ‘liberticidio’» (*Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, pág. 266).

esto es, a la sociedad civil a través de sus comunidades de sentido: «¿No es casi un axioma evidente por sí mismo que el Estado exija e imponga la educación, hasta cierto nivel, de todo ser humano que nazca ciudadano suyo? Sin embargo, ¿quién es el que no teme reconocer y afirmar esta verdad?»⁵⁸

El temor de un pensador liberal es siempre el despotismo, y en este caso, al riesgo de adoctrinamiento que puede derivarse fatalmente de un Estado ético educador:

Las objeciones que se alegan con razón contra la educación estatal no se aplican a que el Estado imponga la educación, sino a que el Estado se haga cargo de dirigir esta educación, lo que es una cosa totalmente diferente. Desapruebo, tanto como el que más, que esté en manos del Estado la totalidad o cualquier parte amplia de la educación. Todo lo que se ha dicho de la importancia de la individualidad de carácter y de la diversidad de opiniones y modos de conducta, implica, con la misma inexpresable importancia, diversidad de educación. Una educación general del Estado constituye una mera estrategia para moldear a las gentes de tal forma que sean exactamente iguales unos a otros⁵⁹.

Pero esto no significa que el Estado sea ajeno a ella, no ya sólo en la prueba de su calidad, sino en el valor cívico y rendimiento social de la misma. Lo que rechaza propiamente Mill es el direccionismo ideológico y el adoctrinamiento, pero en modo alguno la función del Estado en dirigir y supervisar la educación, pieza decisiva de la socialización del hombre en cuanto ciudadano. Puesto que Mill defiende una política del límite, es decir, de la medida racional en el conflicto entre la libertad y el poder, no deja de introducir condiciones que refuerzan la contención educativa. Las garantías liberales con que cabe concebir tal política son bien estrictas: de un lado, el Estado debe garantizar con imparcialidad el pluralismo ideológico, y del otro, fomentar una educación que potencie la individualidad y los experimentos de vida. Estas son las condiciones liberales. Pero tampoco puede olvidarse que el Estado es un poder espiritual responsable de la preservación de valores fundamentales como la paz y la seguridad jurídicas, la libertad y la justicia, que le están confiados por el pueblo como su propia razón de ser.

Vuelve así la aporía liberal a la que me refería al comienzo: ¿se puede legislar la moral?, y más concretamente, ¿se puede legislar acerca de una base de moral cívica en la enseñanza? A mi juicio, la respuesta a esta cuestión no puede ser simplista. Desde luego, el Estado no es de suyo una instancia educadora. Más aún, el Estado de derecho moderno, al liberar el espacio de la libertad de con-

⁵⁸ *Sobre la libertad*, ob. cit., 219.

⁵⁹ *Ibíd.*, 220.

ciencia, ya sea religiosa, filosófica o ideológica, se autolimita a sí mismo como poder espiritual. Y en este sentido tiene que ser neutral con respecto a todas las concepciones comprensivas acerca de la vida buena, como señala Rawls. Sin embargo, en cuanto instancia socializadora, no puede hacer dejación de su tarea de educar en los principios, ideales y valores que constituyen las bases axiológicas de la convivencia democrática en la justicia. En este sentido no cabe neutralidad. Si todo Estado tiende a conservarse a sí mismo, puesto que representa un progreso decisivo en la convivencia humana, con mucha más razón el Estado democrático de derecho, que es la más alta creación histórica en las formas políticas. Pero su conservación es obra básica de la educación cívica, por la que puede recibir la adhesión consciente y libre de los ciudadanos, que lo integran.

Hoy día se habla con insistencia del vacío de valores en la educación y de la pérdida de referencias básicas normativas, lo que produce fatalmente desorientación vital y confusión. Éste es un vacío que urge rellenarlo desde la escuela. No basta confiarlo a la familia, si ésta no está asistida por la sociedad civil y por el apoyo socializador del Estado democrático de derecho. La respuesta a la pregunta de en qué valores cabe educar en la escuela pública, más allá o más acá de determinadas concepciones fuertes de credos religiosos o ideológicos es, a mi juicio, muy simple: en aquellos valores superiores que consagra nuestra Constitución como estrella polar de nuestra convivencia. En la práctica, sin embargo, no se me ocultan los riesgos de ideologización, que comporta esa tarea, y de ahí que haya que concebirla con la mayor sobriedad y pulcritud en sus objetivos y programas. Ha de ser una enseñanza que ponga el énfasis en las virtudes cívicas en cuanto actitudes básicas de convivencia y en los principios éticos que las informan, más que en densos contenidos doctrinarios. No cabe, por otra parte, otra fundamentación que una justificación racional estricta de carácter filosófico, descartando de raíz un uso ideológico, que sirva de justificación de determinadas políticas gubernamentales. El marco de la Constitución y la conciencia ética, prácticamente universal, de los derechos humanos establecen los límites intrínsecos de esta enseñanza. Conviene, por último, tener presente que la moral cívica no es toda la moral. La enseñanza que lo ignore se vuelve forzosamente dogmática. La moral cívica, por tanto, no excluye ni compensa, sino que más bien exige, como su necesario complemento, la potenciación de una reflexión ética fundamental. Debe dejar sitio en los programas de enseñanza, sin confundirse con ellos, a la disciplina de una ética de carácter general, concebida con arreglo a las grandes tradiciones del pensamiento humanista y universalista de Occidente. Sólo así se puede recorrer un doble camino complementario: del hombre al ciudadano, pero no menos, en sentido inverso, del ciudadano al hombre. Sin duda, la excelencia humana no puede darse al margen del ámbito de la ciudadanía, pero vale a la inversa, como enseñó Aristóteles, que la mejor ciudadanía no agota la excelencia humana.

Escuela y democracia*

Hablar de valores éticos en la vida pública y de las condiciones de su transmisión a través de las distintas instituciones, especialmente las educativas, supone, obviamente, la existencia tácita de un consenso moral básico, reflejado en la Constitución de 1978. Pero, ¿es ésta, con todo, realmente vivida en cuanto tal? Esta parece ser la cuestión de fondo que nos preocupa y congrega en este Simposio. ¿El consenso ha sido instituido por la Constitución como el supuesto necesario de la organización social o, más bien, recogido en ella en cuanto expresión de una vivencia colectiva?, ¿es mero consenso formal o consenso efectivo en un orden básico de valores de convivencia? Esta pregunta no es ociosa. Aun suponiendo que se trate de un consenso efectivo, puede haberse volatilizado en la inercia o el desencanto. Es bien sabido cómo la democracia tiende a funcionalizarse en simples reglas del juego político, vaciadas de su originaria significación ética. En general, esta tensión entre la forma funcional y el espíritu, por decirlo de alguna manera, es inherente a toda democracia establecida, a diferencia de la lucha por la democracia, donde está más vivo y fuerte el impulso ético originario. Toda institución acaba, pues, degradando inercialmente las condiciones efectivas de su surgimiento. El caso es, con todo, especialmente grave si esta inercia mortal, ya sea en la forma del desencanto o la rutina, comienza a hacerse patente casi en los mismos comienzos del sistema. Si no me engaño mucho, éste es el caso de España. Entonces, la única reanimación posible de la democracia tiene que venir de la autentificación de su espíritu. Nuestra reflexión de hoy se propone buscar la vigencia social, efectiva y no meramente institucional, del *éthos* democrático en el convencimiento de que el íntimo asentimiento de los ciudadanos a estos valores y su efectivo ejercicio en la vida cotidiana son la mejor garantía de la democracia en nuestro país. Referida esta exigencia, en concreto, al espa-

* Publicado en *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, Fundación Ebert, 1985, págs. 147-161.

cio escolar, se trata de hacer efectivo el imperativo ético/pedagógico que se encierra en la Constitución: La formación de una personalidad libre y solidaria «en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales» (art. 27.2).

1. LA DOBLE ILUSIÓN

Esta exigencia podría desdoblarse, desde el punto de vista del análisis institucional, en un requerimiento cruzado entre la escuela y el poder político. Éste reclama de la escuela que sea capaz de formar la conciencia del nuevo ciudadano, sin apercibirse de los condicionamientos que él mismo introduce en esta labor, y la escuela, por su parte, exige de la democracia la base legal y el apoyo necesario para llevar a cabo su tarea, pero no advierte que su propia reforma democrática trasciende la esfera del ordenamiento jurídico. Conviene precaverse, ya desde el comienzo, contra una versión ingenua y ordenancista de esta doble exigencia. Visto desde la óptica del poder político, podría creerse que todo el asunto se agota en la organización democrática de la escuela y la enseñanza del texto constitucional. Parecería como si con este doble requisito hubiera logrado la escuela su consagración democrática. Todo lo demás se reduciría a la programación de sus objetivos y la adecuación tecnológica de los medios para su consecución. Sin duda, es ésta una condición necesaria, pero no suficiente, y entendida en solitario y de modo exclusivo, puede resultar incluso contraproducente en la medida en que pueda degenerar en un intervencionismo escolar. La democratización de la escuela exige un régimen de participación de todos los sectores implicados, que constituyen en abreviatura toda la sociedad civil, y un respeto escrupuloso de todas las libertades concurrentes en su ámbito. La fórmula del «consejo escolar» acierta a recoger, a mi juicio, una exigencia ineludible para erradicar de la escuela la inercia del autoritarismo. Pero sería una grave ilusión creer que con esto ha alcanzado la escuela su propio régimen democrático. Ilusión tanto más perniciosa porque está basada en la creencia de que basta aplicar a las distintas instituciones las propias reglas del juego político para que éstas queden investidas automáticamente del carisma democrático. A nadie se oculta, sin embargo, que esta proyección ingenua y simple de los esquemas políticos puede acarrear una politización inoportuna de las instituciones escolares y, con ello, la admisión subrepticia en su ámbito de los conflictos de la praxis política cotidiana.

Otro tanto podría decirse de la enseñanza del texto constitucional. Nadie puede dudar, razonablemente, de la utilidad de la educación cívica de los alumnos en el espíritu de la Constitución. Éste remite, como su condición de posibilidad, a unos supuestos sociales y a una conciencia ética que han de ser esclarecidos y promovidos de continuo. Pero de poco o nada valdrá esto si no se

consigue realizar la Constitución como estilo de vida. «Los ciudadanos serán demócratas —ha escrito Reyes Mate— en la medida en que vivan los usos democráticos; comprenderán la democracia en sus significados más profundos a medida que experimenten la democracia misma»¹. Pero esto, obviamente, es más que una disciplina académica; equivale a hacer de la escuela un modelo ético de convivencia en que los valores y los hábitos democráticos estén incorporados a la sustancia misma de la vida.

Una pareja ilusión sufre la escuela cuando cree que su salud va a venirle de las instancias del poder político democrático, por su mayor sensibilidad a los problemas de la cultura y su más firme compromiso con la educación. De éstos se esperan la comprensión y los medios necesarios para la dignificación de la escuela, olvidando que su reforma democrática sólo puede venirle de su resolución de ser ella misma, a ser escuela, lugar social de educación del juicio autónomo y de comunicación viviente frente a toda instancia de poder. Como recuerda M. Heidegger en un texto que ha sido maltratado por mal entendido, algo es últimamente político cuando pertenece a la polis, a la ciudad, y no cuando es investido de intencionalidades específicas. En su incardinación en la ciudad, en el hacer vida en común, toda función reviste la plenitud de su significado. Sólo entonces

está puesta en el sitio de la historia, en cuanto los poetas, por ejemplo, solo son poetas, pero entonces lo son realmente; en cuanto los pensadores sólo son pensadores, pero entonces realmente; en cuanto los sacerdotes sólo son sacerdotes, pero entonces lo son realmente; en cuanto los gobernantes sólo son gobernantes, pero entonces realmente son: esto significa que en cuanto hacen violencia emplean la violencia y emergen, dentro del ser histórico, como creadores, como actores².

La escuela será, por tanto, escuela sólo cuando ejerce su potencia creadora en aquella tarea por la que pertenece al destino de la «ciudad»: en educar para la convivencia. No cabe duda que con esto responde al espíritu ético originario de la democracia —hacer ciudad como obra en común—, pero, ¿no entra acaso en contradicción, por lo mismo, con la mera función política democrática en cuanto sistema de organización económica de la productividad social...?

A la base de esta ilusión hay otra más profunda, la creencia ingenua en el pre-judicio ilustrado de que la extensión de la cultura es ya de suyo democratización. Este es un síndrome inequívoco del optimismo ilustrado, su dimensión ético/pedagógica. Se creía, a pie juntillas, que la universalización de la cultura, en el sentido marcadamente intelectualista y hasta laboralista que tenía el térmi-

¹ Conferencia en Cuenca, en 1984, recogida en un apunte de prensa.

² *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956, págs. 184-185.

no, iba a producir la reforma moral y política democrática. La inversión educadora era, pues, la más rentable porque se traduciría en una incorporación de las masas a la productividad social y la conquista, con ello, del estatuto de ciudadano, al ser reconocido como miembro útil de la sociedad civil. Es fácil descubrir aquí la ideología ilustrada con la exaltación burguesa de la utilidad como supremo valor, de modo que el hombre sólo es hombre, cuando se sabe útil y está integrado en la economía del todo social. Se llegó, así, a concebir la educación como una gigantesca empresa de producción de plusvalía, pues el hombre educado, es decir, hecho útil o convertido en útil —a lo que sólo hay un paso—, se convertía en la condición de la creación de valor, que revertía abstractamente a la vida social en forma de bienestar y cohesión.

Este vínculo ético/pedagógico no era, como se ve, inmediato. Estaba mediado por la idea de progreso, entendido ilustradamente de modo unitario e indisociable. La extensión de la cultura producía el ciudadano sólo en la medida en que posibilitaba la aparición del productor. Produciendo valores sociales, éste no sólo se liberaba de la necesidad física, sino también de la política, al entrar en relaciones de reciprocidad e intercambio. Por otra parte, puesto que el progreso es unitario, todo desarrollo técnico/económico tenía una correspondencia en la afirmación del individuo y, con ello, en la salvaguardia de su autonomía moral. Más educación suponía, por tanto, más ciencia, más técnica, mayor desarrollo económico y, de consuno, mayor afirmación de la libre personalidad. El progreso técnico/intelectual era, pues, solidario de la reforma moral. Es fácil caer en la magia de este planteamiento, que no es otra que la eficacia, pero la lógica inherente al mismo acabó demostrando que la eficacia o la utilidad, lejos de coadyuvar a la vida moral, suele ser su más serio y temible adversario. El síndrome ético/pedagógico ha generado históricamente la tiranía pedagógica de una sociedad administrada de productores. La misma razón instrumental que trabajaba en el proyecto economicista de la Ilustración acabó por reducir la pedagogía a una técnica omnipotente de adaptación al sistema productivo y participación en sus circuitos, pervirtiendo conjuntamente la ética en la identificación satisfecha con el orden político/democrático del bienestar social. La utopía ilustrada de la educación universal ha generado así la antiutopía de la administración universal.

No es extraño, pues, que la escuela en Occidente, donde se ha desarrollado más a fondo la experiencia ilustrada, presente un panorama decepcionante. La institución escolar, vacía de toda significación ética, funciona como una empresa de adoctrinamiento cultural y habilitación técnica. Este vaciamiento tecnológico de la enseñanza le ha hecho perder toda su tarea formativa, para organizarse según el espíritu y los criterios de la actividad industrial. Surge así la idolatría de los programas, la primacía de las técnicas pedagógicas y el espíritu metódico, la evaluación de los resultados y optimización de los recursos, la beatería de los «tests» y el furor reglamentista frente al carácter humanístico de

la formación. Y como contrapunto de esta tiranía tecnológica, se interpreta como reforma ética de la escuela una incontinente ideologización de los programas y los comportamientos, tan dogmática y ciega que no se siente en la necesidad de esclarecer sus propias premisas.

A tenor con este planteamiento, las relaciones internas de la escuela se asemejan a las relaciones de dependencia exigidas por la subordinación de funciones de la empresa industrial, o bien por la jerarquización burocrática de la Administración pública. No sorprende, en modo alguno, que la autoridad académica haya entrado en crisis. Ésta se resiente todavía del autoritarismo político inercial del Antiguo Régimen, o bien se acoge al carisma de la eficacia tecnológica, computable en estadísticas de logros y fracasos. Y también en este punto la réplica no ha consistido en mejorar la autoridad y fundarla en la competencia y ejemplaridad de los educadores, sino en liquidarla en una artificiosa relación de camaradería con la que el profesor pretende, en muchos casos, granjearse la benevolencia de los alumnos, ya que no ha sabido ganarse su crédito y estimación. Entre el autoritarismo y la anomia podría calificarse la situación interna de la escuela. Y mientras más remedios técnicos se arbitran y más se ajustan los programas a objetivos prefabricados más se agrava la escisión entre la formación intelectual y la moral en los casos en que esta última no brilla por su ausencia, y más divorciada se encuentra la escuela de las demandas y exigencias que le plantea la vida social.

En su brillante análisis de la escuela francesa, extensivo sustancialmente a todo Occidente, Georges Gusdorf la ha calificado como «una gigantesca empresa de alienación mental»³, en la que se colonizan y explotan las energías e ilusiones de los jóvenes al servicio de la productividad del sistema. Y yendo más al fondo de la cuestión, Ivan Illich ha criticado la institución escolar como la más seria amenaza imaginable a un aprendizaje verdaderamente significativo. No subsiste aquella finalidad moral que orientaba la escuela a la formación reflexiva del sí mismo en la tradición viviente de la cultura. Los objetivos y los programas vienen ahora dictados por las necesidades del sistema como si se tratase de un destino, a cuyo servicio se pliega dócilmente la pedagogía con sus técnicas de integración. En esta situación no tiene sentido hablar de transmisión de valores éticos, porque la institución misma está vaciada de significación personal. No se propone formar, sino habilitar al ciudadano para integrarse en una cultura de masas en la que ha sido programado para la producción y el consumo. Mientras no se modifique esta situación de base, resulta vano cualquier empeño por democratizar la escuela. Tan sólo conduciría a una prédica de moralina democrática, que acabaría desacreditando a la democracia por su incoherencia con la praxis burocrática escolar.

³ *¿Para qué los profesores?*, Madrid, Edicusa, pág. 58.

2. DEMOCRATIZACIÓN CUALITATIVA

No es cuestión, sin embargo, de abandonar la escuela, según aconsejan las propuestas radicales, como un espacio represivo y alienante. Tampoco se trata de abandonar la Ilustración, sino más bien de profundizarla, cambiándola de signo. Hasta ahora la democratización de la escuela ha presentado un aspecto exclusivamente cuantitativo —extensión de los centros, aumento de recursos, igualdad de acceso a las instituciones, prolongación del período educativo, etcétera—, consonante con el interés político de contar con una masiva cualificación técnico/profesional. Es innegable, con todo, que la extensión de la enseñanza, pese a las limitaciones que se han señalado, ha producido un nivel de conciencia, de información e instrucción, que ha permitido al hombre liberarse de condiciones sociales de sometimiento. No se puede, por consiguiente, renegar de la Ilustración sin renunciar con ello a las condiciones sociales y económicas que han hecho posible una política democrática. Como ha observado Edgar Faure,

la idea que consiste en presentar las instituciones de enseñanza como fuerzas puramente conservadoras, incluso represivas, no es exacta. Sin duda, toda institución es por naturaleza estabilizadora, y, por otra parte, la actividad misma de la enseñanza comporta una tendencia a la repetición, una búsqueda y un culto de la forma, de la fórmula y de la formulación, lo mismo que la actividad jurídica...⁴.

Pero, de un modo general, toda distribución metódica de conocimientos, cualesquiera que sean las precauciones de que se los rodee, e incluso las deformaciones que se les impongan, ejerce una función formativa de la personalidad y despierta el espíritu crítico:

Las clases dirigentes de las sociedades industriales, al generalizar la instrucción primaria a fin de obtener una mano de obra cualificada, han ayudado a la toma de conciencia de la clase obrera, llevándola así a expresarse, bien en la organización sindical y las políticas reformistas, bien en la lucha revolucionaria. Las naciones colonizadoras, al formar en los países colonizados élites administrativas, han creado por este mismo hecho equipos capaces de dirigir los movimientos de liberación y asegurar las primeras gestiones de la independencia (ídem).

La reflexión histórica viene, en definitiva, a confirmar este juicio, porque el tránsito del Antiguo Régimen a la democracia moderna no hubiera sido posible sin una amplia base de culturización popular, como propusieron los ilustrados, frente al monopolio tradicional del saber/poder. Pero una profundización de la

⁴ Preámbulo a *Aprender a ser*, Madrid, Alianza, 1975, págs. 28-29.

Ilustración exige hoy reformular el proyecto ilustrado de democratización de la escuela en un sentido cualitativo, más atento a las condiciones efectivas de una verdadera comunicación interpersonal que al logro de determinados resultados y habilidades. Tal como señala el Informe de la Unesco,

la democratización de la educación sólo es posible a condición de liberarse de los dogmas de la pedagogía tradicional, de instituir un diálogo libre y permanente en el acto ejecutivo, de que éste engendre un proceso personal de toma de conciencia existencial y oriente en todo momento al que aprende hacia la autodidaxia; en una palabra, que el enseñado se transforme de objeto en sujeto. La educación es tanto más democrática cuanto más reviste el carácter de una ascensión libremente buscada, de una conquista, de una creación, en vez de ser —con generosidad o con tacañería— una cosa dada o inculcada⁵.

No se me oculta que este cambio de signo obliga a renunciar a la mediación en la idea de desarrollo en el síndrome ético/ pedagógico; a liberarse de la tecnología pedagógica y de su unívoca programación para la eficacia y orientarse hacia una metodología de la libertad. Pero la misma crisis del sistema productivo, con su necesidad de cualificar la producción y autocontrolar el consumo, a la vez que los problemas internos de los regímenes democráticos, entre la adaptación subliminal y la revuelta intestina, exigen replantear la institución escolar como un espacio autónomo de libertad. El síndrome ético/ pedagógico puede y debe hoy reformularse sobre premisas más reflexivas y humanísticas que tecnológicas. A fin de cuentas, de nada necesita hoy más el sistema productivo, si no quiere perecer bajo la alucinación del desarrollo, que de una nueva conciencia de las relaciones con el medio ambiente y la necesidad social: y, paralelamente, la única forma de liberar a la democracia del consenso manipulado, en el que cae inercialmente, es la formación del juicio autónomo y el cultivo de la resistencia moral de los ciudadanos. En definitiva, se trata de ser ilustrados de un modo no ingenuo; de profundizar en la conexión saber/libertad como remedio contra el abuso del saber/poder.

Un planteamiento semejante —la democratización cualitativa—, modifica sustancialmente el doble requerimiento entre la escuela y el poder político. Este tiene que atreverse a dejar ser a la escuela como un espacio autónomo de libertad, sin direccionismos ideológicos ni intervencionismos tecnocráticos; procurando que sea una escuela libre y sabia, sin doblegarla a los imperativos y urgencias del sistema de producción. La escuela, a su vez, debe atreverse a ser ella misma, un lugar de recreación de valores significativos para la convivencia social. La conclusión parece obvia: la democratización cualitativa de la escuela no es el producto del ordenancismo jurídico ni de la simple extensión cuantitativa de la enseñanza. No depende, en última instancia, de una forma democrática

⁵ *Aprender a ser*, ob. cit., 139.

ajena, que le venga impuesta, dictada, por la praxis política. Ella debe encontrar en sí misma una forma original de democracia, un modelo ético de convivencia en cuanto espacio de recreación cultural. ¿Cuál es la especificidad de este modelo?

3. LA REFORMA ÉTICA DE LA ESCUELA

El análisis de la función educadora arroja una primera orientación en esta pregunta. Esta no se propone otra cosa que la formación del «sí mismo», poniendo al individuo en condiciones de asumir reflexivamente y proseguir la obra de la cultura como forma de humanidad. El individuo conquista su centro unitario y autónomo de acción y decisión cuando realiza en la escuela, en el triple contacto con los maestros, con los textos culturales y con la realidad circundante, la experiencia formativa en que históricamente ha ido fraguando la humanidad. Propiamente hablando, la experiencia escolar consiste en una recreación de la cultura que no puede ser existencial ni metódicamente ajena a las condiciones de su surgimiento. Pero la cultura ha brotado, frente al reto de la naturaleza y la presión del instinto, cuando el hombre ha aprendido pacientemente a someterse a la disciplina de lo universal. El descubrimiento de este mundo objetivo en común es solidario del esfuerzo ético por limitar el deseo y promover hábitos de colaboración. La misma ciencia es una prueba de ello. Más allá de sus contextos institucionales, necesita a su base, como señaló Dewey, de un estilo democrático de existencia. Sólo en la voluntad ética de buscar en común, confrontando el propio juicio con el parecer del otro, dispuesto siempre a la contrastación objetiva y la autocorrección crítica, dejándose disciplinar, en una palabra, por la realidad, puede prosperar el conocimiento científico. La formación científica, cuando no es libresca, sino operativa y metódica, es una escuela de democracia; y, a la inversa, la escuela más democrática es la más afín al espíritu científico, es decir, al diálogo crítico y la búsqueda en común. He aquí el espíritu del humanismo científico —base de la reforma ética de la escuela—, que más que en los contenidos concretos y en su alcance tecnológico debe poner el énfasis en el método del descubrimiento y en su actitud moral.

Hasta ahora —señala el Informe de la Unesco— la ciencia no ha sido tenida, en términos de educación, por lo que sustancialmente ella es, a saber, un factor decisivo para la formación de la personalidad en todas sus orientaciones y todas sus exigencias, no un conjunto de saberes e instrumentos intelectuales que vendrían a añadirse a un ser que, por lo demás, ha permanecido fiel a sus actitudes y a sus comportamientos tradicionales⁶.

De esto precisamente se trata: de un uso educativo del método científico como formador del carácter moral. La convivencia es más firme y fecunda cuan-

⁶ Ob. cit., págs. 225-226.

do es tanto el resultado como el presupuesto de una vida en la verdad; esto es, el descubrimiento de un horizonte objetivo de valor en que poder fundar la vida en común. Históricamente, a partir de la Ilustración, se ha generalizado esta actitud científica, extendiéndose a otras esferas de la actividad humana hasta instituirse como método político/democrático. En vez, pues, de reglamentar la escuela artificialmente, aplicándole los esquemas operativos de la praxis política, habría que reanimar y autentificar a ésta desde la escuela con los comportamientos específicos de su propio ámbito. El sentido de una escuela democrática no puede ser otro que el de una escuela creativa y dialogante, participativa y solidaria, como espacio ético para la formación del individuo en los valores objetivos de la cultura. E, inversamente, una escuela autoritaria es aquélla que se ha traicionado a sí misma, pervirtiendo la búsqueda o recreación de la verdad en titularidad doctrinaria y el espíritu de convivencia en administración totalitaria de la vida.

Este debiera ser, a mi juicio, el objetivo de una democratización cualitativa de la escuela: su reforma ética como institución, poniéndola en su verdadero quicio. Semejante tarea implica un cambio radical en su concepción y funcionamiento: Ante todo, la recuperación de la función educadora de la escuela como formadora de la personalidad y del carácter, y no simplemente como vehículo de habilitación y transmisión cultural. A este propósito, los fines de la escuela han de ser trazados en función del nuevo ciudadano, autónomo y solidario, capaz de un aprendizaje continuo, en lugar de programarse exclusivamente con vistas a una habilitación técnica requerida por el proceso de producción. Esto supondría que en la escuela se impartiese:

a) Una cultura integradora de las disciplinas particulares en una imagen unitaria del hombre en el mundo. Por lo general, la escuela adolece de una enseñanza a piezas sueltas que condena a los alumnos a una verdadera esquizofrenia educativa. La dispersión de los conocimientos, el desajuste de las materias, la incongruencia entre los programas, faltos de unidad sistemática e histórica, la ausencia del trabajo interdisciplinar han convertido la enseñanza en un bárbaro atiborramiento de datos que nada significan. Se me podría objetar que esta es una consecuencia de la barbarie del especialismo que padece nuestra cultura. Pero la objeción es insincera, pues lo verdaderamente grave es empeñarse en llevar a la escuela las visiones fragmentadas y especializadas de las distintas disciplinas, en vez de presentar los conceptos básicos de cada área del saber, como faena preliminar a la conjunción interdisciplinar entre las mismas. Ya Ortega y Gasset había reclamado en este sentido «una cultura de postrimerías y no de medios» con «nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil»⁷. Y es que la educación es más que la simple transmisión de conocimientos con vistas a su aplicación técnica o a un

⁷ «Verdad y perspectiva», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, II, 15-16.

uso meramente mecánico. Requiere situar a éstos en un plexo unitario, donde alcancen su gravedad significativa como comprensión de la totalidad del mundo. Si falta esta forma integradora, en modo alguno puede hablarse de cultura, porque ésta es un sistema de convicciones y no una rapsodia bárbara de datos y ocurrencias.

b) Tampoco hay educación si todas las disciplinas no conducen a una reflexión antropológica sobre el sentido de la empresa humana. El hombre no ha de ser sólo objeto de conocimiento, sino objetivo de formación en la conciencia de su propio papel en el mundo. El pensamiento humanista de Occidente estaba transido de la convicción de que la expansión del poder creador del hombre y su señorío científico/técnico sobre la Naturaleza adquieren sentido, esto es, legitimación y orientación, en cuanto actividad genérica capaz de interesarse y promover la vida universal. La persona humana y la existencia de un reino ético de fines constituían, por tanto, el principio regulador de la praxis racional. Esta es la convicción nutricia de la democracia de Occidente. Una reflexión de esta índole debería explicitar las condiciones epistemológicas y éticas del ejercicio de la racionalidad, así como las limitaciones que ésta encuentra a causa de las estructuras e instituciones sociales. La conciencia de esta problemática y la formación en los grandes objetivos morales de nuestro tiempo —la ecopax, la lucha contra el hambre y la tortura, la comunicación entre las culturas, etc.— determinarían la orientación significativa del conjunto del saber.

c) Una cultura, por último, dirigida a la formación de una conciencia moral autónoma, explicitando en juicio objetivo las opciones de valor que subyacen a la vida cotidiana y, a la vez, confrontando estos juicios con la instancia valorativa última de la propia conciencia éticamente ilustrada. Se impone aquí una sumaria indicación sobre la enseñanza de la ética en la institución escolar. En este punto se ha optado, como siempre, por la solución más fácil y simplista: introducir una disciplina de este nombre dentro del curriculum de nuestros alumnos. Solución meramente administrativo/burocrática que, lejos de afrontar el problema de la formación moral, lo complica con nuevas mixtificaciones. La disciplina de ética, tal como actualmente se ofrece en el curriculum escolar, aparte de generar el grave malentendido de que las cuestiones éticas no conciernen al resto de las asignaturas y enseñanzas, juega en un lugar equívoco, ya sea como beligerante o ya sea como cómplice encubierto de la religión, en una opción tan disparatada como peligrosa. La equiparación académica entre «ética» y «religión» no sólo distorsiona las respectivas enseñanzas, sacándolas de sus verdaderos contextos —la praxis catequética, de un lado, y la reflexión antropológica, del otro—, sino que corre el riesgo de reducirlas a dos «marías», condenadas ya de antemano a un régimen de descrédito y marginación. No. La formación moral no es exclusiva, no debe estar monopolizada. Cada disciplina, cada esfera de conocimiento, desde

los problemas que directamente le conciernen, tiene que ser la base de explicación de un particular juicio moral. Es fácil advertir cómo todas las ciencias humanas, incluso las mismas ciencias naturales, en la medida en que el destino del hombre se juega hoy en el hallazgo de un régimen de salud en el intercambio con la Naturaleza, pueden contribuir a esta tarea de reflexión. A mi juicio, el verdadero problema está en cómo trazar, al filo de los contenidos particulares, los objetivos éticos que han de cubrir las distintas disciplinas en la formación de una personalidad responsable y solidaria. Puede objetarse, con todo, que con ello no se alcanza un punto unitario en la formación moral del «sí mismo». La reflexión ético/antropológica exige así alargarse en una formación de la conciencia moral en los conceptos éticos específicos. Pero para esta segunda tarea o nivel de reflexión está la filosofía. A ella le incumbe reflexionar sobre los problemas epistemológicos y éticos que subsisten a las distintas ciencias e instituciones sociales y orientar a los alumnos hacia la comprensión de las respuestas vigentes en nuestra cultura, en su alcance histórico. Bastaría con presentar viva y dramáticamente esta problemática y hacer hablar a los textos filosóficos de hoy, que se han atrevido a medirse y confrontarse con ella, para que la enseñanza de la filosofía pudiera cumplir dignamente con su tarea crítica y fundamentadora, aun en ausencia de una determinada metafísica. Pero la profunda desorientación de nuestra cultura escolar se hace especialmente visible en nuestra filosofía académica, reducida a un informe cajón de sastre de fórmulas huecas y noticias anacrónicas, de donde sólo se puede sacar la perniciosa impresión de que lo que no es ciencia positiva y técnica raya en la especulación más incontinente.

La segunda premisa de la reforma ética de la escuela afecta a las relaciones internas del espacio escolar. Es innegable que estas relaciones parten de una diferencia entre niveles de instrucción y formación, pero suele olvidarse que el objetivo de una auténtica enseñanza consiste en suprimir esa diferencia y situar a ambos —profesor y alumno— en una convivencia en pie de igualdad. De ahí que las relaciones escolares no pueden ser de dependencia, en el sentido fuerte de este término, ya se tome como referente la actividad laboral o la burocrática, sino de reciprocidad en la comunicación. Sólo en esta abierta disposición a contar con el otro y a mediarle con él se legitiman tanto el maestro como el discípulo. Éste no es tal si no se siente interpelado por la presencia del maestro y remitido así a la búsqueda de «sí mismo», y el maestro, por su parte, sólo merece este nombre cuando busca trascenderse en sus discípulos y provocar una personalidad autónoma que ponga en cuestión su propio magisterio. «Nosotros, los maestros —confesaba Juan de Mairena a sus discípulos— somos un poco egoístas, y no siempre pensamos que la cultura sea como la vida, aquella antorcha del corredor a que alude Lucrecio en su verso inmortal». Y en sintonía con la sentencia de Machado, precisa el Informe de la Unesco:

Está claro que los enseñantes tienen cada vez menos como tarea única el inculcar conocimientos, y cada vez más el papel de despertar el pensamiento. El enseñante, al lado de sus tareas tradicionales, está llamado a convertirse cada día más en un consejero, un interlocutor; más bien la persona que ayuda a buscar en común los argumentos contradictorios que la que posee las verdades prefabricadas; deberá dedicar más tiempo y energías a las actividades productivas y creadoras: interacción, discusión, animación, comprensión y estímulo. Sin esta evolución de las relaciones entre educados y educadores —subraya el Informe— no puede haber democratización auténtica en la educación⁸.

Si no se quiere condenar estas afirmaciones a la dignidad de un mero postulado pedagógico habrá que imaginar el modo de ensayar y experimentar en la praxis escolar nuevas formas de comunicación, más ágiles y vivas, más directas y personales, que tiendan a suprimir la diferencia burocratizada. El sentido de la nueva praxis escolar estriba, a mi juicio, en los siguientes factores:

a) La primacía de la relación interpersonal, directa y viva, sobre la impersonal/burocrática. La clase convencional en la que el profesor habla investido de una autoridad burocrática y los alumnos escuchan y atienden es un modelo que reproduce la diferencia que debería eliminar. Creo que la vuelta a la figura del tutor, la convivencia en actividades paraescolares, la creación de nuevos y más reducidos espacios de comunicación, como el cine/club, el seminario, etcétera, podrían servir para invertir el sentido de la actual relación.

b) La promoción de relaciones de colaboración más que competitivas entre los alumnos y la participación de los más aventajados en las tareas de tutorías encomendadas a los profesores.

c) La tercera premisa de la reforma prescribe fundar la reciprocidad de la comunicación en el respeto a la autoridad del profesor y el crédito en la capacidad del alumno. No puede haber comunicación si no está fundada en la estimación recíproca y se desenvuelve en un clima de altruismo. Un maestro sin autoridad, esto es, sin el reconocimiento de sus alumnos en virtud de su capacidad para hacer valer las exigencias y los valores objetivos de la cultura, para recrearlos y animarlos, tendrá que refugiarse en la represión burocrática o en la servil adulación a sus propios alumnos, tratando de granjearse su favor. Pero un discípulo sin crédito, sin el reconocimiento de su disposición positiva a interesarse por las cosas mismas, con tal de que le sean presentadas con objetividad y entusiasmo, está igualmente condenado a la adulación servil o la rebelión permanente. Si se pierde la estimación recíproca, la escuela degenera fatalmente en administración burocrática o en patio de cuartel, donde sólo existen objetivos a alcanzar y órdenes que cumplir, al margen del íntimo asentimiento.

⁸ Ob. cit., pág.142.

4. LA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA

Más, pues, que de transmisión de valores éticos, se trata de conseguir una reforma moral de todo el espacio escolar en cuanto ámbito educativo. Esto supone, por consiguiente, que los valores morales no han de ser sólo enseñados, sino fundamentalmente vividos, ejercidos en la actividad escolar como un estilo de convivencia. Creo que en este proyecto la vieja educación socrática tiene más que decir que los tecnicismos pedagógicos al uso. Y la razón es bien sencilla: la pedagogía, antes que una técnica, es el cultivo de la resolución moral de mantenerse en comunicación permanente; si falla esta inspiración ética originaria, ya no hay remedio técnico que pueda recomponer el circuito. Me atrevo a delinear aquí una alternativa pedagógica que, frente a la creciente ocupación y administración del espacio escolar por las máquinas y los tests, no tiene otro mérito que inspirarse en la vieja pedagogía humanista de Occidente, referida a unas cuantas líneas de actuación. Ante todo, la necesidad de mantener un contacto vivo con las cosas y los problemas. La enseñanza se vuelve libresca y cosificadora en la misma medida que pierde su arraigo en la vida; por otra parte, fuera de su verdadero contexto, resultan ininteligibles, tanto el problema como su solución cultural. En realidad, no se aprende de los libros; se aprende de los hombres y de las cosas; sobre todo de las cosas, que se constituyen en el verdadero canon de todo magisterio. La educación para la responsabilidad y la solidaridad social será posible si previamente la escuela se abre a la vida y se reconcilia con ella. ¿Cómo podrá enjuiciar un alumno las noticias que le llegan de su propio medio, abrirse a sus problemas y necesidades, valorar sus exigencias, entender sus conflictos, si le falta la comunicación, escolarmente esclarecida, con su realidad circundante...? ¿Cómo podrá sentirse solidario quien ha sido recluido en la soledad de las aulas, con la camisa de fuerza de los programas, al margen de los requerimientos y urgencias de la vida social...? Por el contrario, cuando una realidad es conocida moviliza por la misma fuerza de su presencia a la adopción de una toma de actitud. Es bien conocido cómo la apertura intelectual alimenta a la cordial y, recíprocamente, es sostenida y confirmada por ella. Nuestra escuela, sin embargo, adolece de hermetismo, como una institución en fanal o en cuarentena, que hay para todos los gustos. Hasta que no se rompa esta clausura, hasta que no consiga estar realmente interesada por todo lo que ocurre fuera de sí, alimentado un interés genérico, universal, no podrá hablarse de educación moral. De ahí la necesidad del contacto frecuente de los escolares, directo y metódicamente dirigido, con los otros mundos que componen la realidad social —laboral, cultural, político, económico, y con las distintas ramas de la creatividad humana, seguido, en el momento oportuno, de jornadas de convivencia que les permitan una efectiva participación en sus tareas. Este tipo de actividades, y cualesquiera otras que quepa imaginar, les darían un conoci-

miento documentado y hasta dramático de la sociedad que les ha tocado vivir, y sería, por lo demás, un estímulo ético a adoptar una postura personal, objetivamente fundada.

Se hace preciso, en segundo lugar, el mantenimiento de una relación dialógica en todas las fases de la enseñanza. No hay otro modo de formar el juicio autónomo que el diálogo crítico. La escuela adolece de instancias de transmisión magisterial en monólogo permanente. El resultado es que ni el profesor puede contrastar la efectividad de sus enseñanzas ni el alumno poner a prueba la comprensión y el enjuiciamiento de las mismas. El monólogo burocratizado favorece, por tanto, la actitud mimético/reproductiva del alumno y refuerza el dogmatismo del profesor. No hay otra alternativa que el diálogo. Éste supone y realiza una comunidad de vida en la que se afrontan las opiniones y hasta las personalidades, buscando una medida común de humanidad. Pero el predominio de la relación dialógica exige privilegiar aquellos espacios escolares, tales como el seminario, el laboratorio, la visita y el viaje de estudios, el club, la tertulia, etc., donde sea posible el encuentro directo, en una atmósfera distendida de colaboración. Se trata, en general, de promover y fomentar metódicamente la iniciativa del alumno, haciéndole partícipe de pleno derecho en la comunidad escolar. Ya antes me he referido a su participación en el régimen de tutorías; pero cabe idear otras actividades —de debate, recensiones críticas, torneos literarios, etc.— por los que pueda educarse el sentido crítico y estimular la creatividad.

Pero no sólo investigar en común, según la consigna del viejo Platón, sino hacer cosas en común, programar tareas conjuntas —la redacción de una revista, la confección de un protocolo, preparación de una visita o viaje, representación de un teatro, mantenimiento de un cine/club, y tantas y tantas otras— para la educación en una colaboración responsable. Sólo hay un camino para la educación del sentido de la responsabilidad: la participación en empresas cuyo éxito depende del concurso de todos. Por otra parte, tal como ha señalado Max Scheler, la correalización de una misma tarea es el método más idóneo para abrirse a la realidad personal del «tú» y compartir sus esfuerzos e intereses. Este es el secreto de la más vieja pedagogía que obligaba al discípulo a convivir con el maestro, participando en su misma obra, ayudándolo y sintiéndose ayudado y estimulado, a la vez, en la exploración de su propia capacidad. ¿No podría pensarse una estructuración del espacio escolar en relaciones de colaboración en las que cada uno enseña y aprende de todos, siendo el maestro el mediador de esta dinámica de comunicación...?

Finalmente, quisiera aludir a la introducción en la escuela del espíritu lúdico/artístico. La educación humanista, como ya se sabe, ha visto siempre en la educación estética una introducción a la vida ética. Schiller, siguiendo a Kant, desarrolló brillantemente esta idea en sus cartas sobre *La educación estética del hombre*. El impulso del juego representaba para él la reconciliación sin violen-

cias del impulso material y el formal, el sensible y el intelectual, como las dos esferas que componen el espíritu humano. El secreto de la educación estética era, pues, conseguir la armonía entre las esferas de la actividad humana en aquel espacio mágico de libertad, que ha trascendido la necesidad física y la necesidad lógica, en una actividad sin constricciones⁹. Más tarde Huizinga, en su *Homo ludens*, descubrió en el juego el impulso originario que está a la base de todas las formas de cultura y Piaget, por su parte, ha llamado la atención sobre el papel del juego en la formación de la conciencia moral, en la medida en que pone a los participantes en la tesitura de atenerse a unas reglas libremente aceptadas. Sorprende cuán escasamente se ha aprovechado la escuela de estas enseñanzas. También aquí el ideal del *homo faber* ha impuesto su tiranía, haciendo de la escuela un espacio de producción y, con harta frecuencia, incluso de explotación. ¿Cómo no aprovechar el espíritu del juego para la gran tarea de re-creación cultural, específica de la escuela?¹⁰ ¿Qué mejor pedagogía para la estimulación del espíritu creativo que la reproducción en el juego de aquellos pasos balbucientes, exploradores y constructores que hay en el origen de la cultura? ¿Cómo seguir desestimando el entusiasmo lúdico y la función educadora del mito y del arte si queremos salvar a la escuela del espíritu de la rutina? La escuela es triste, seca y aburrida. No es extraño, pues, que nuestra escuela, sabiéndolo o no, eduque para el resentimiento. Saint Exupéry acertó a expresar esta situación general de nuestra cultura con una ironía no exenta de ternura: «¡Qué raro planeta! —pensó entonces el Principito—. Es seco, puntiagudo y salado. Y los hombres no tienen imaginación. Repiten lo que se les dice».

Seguramente, el principito fue a parar a una escuela; allí descubrió que nada es tan triste como un aula sin ilusión, y derramó sus primeras lágrimas por una Tierra al parecer irredenta. Por eso el futuro de nuestra Tierra depende, en gran medida, de que vuelvan la ilusión y la imaginación a las aulas. ¿No debe ser la moral la gran generadora de ilusión?...

⁹ *La educación estética del hombre*, cartas XX y XXI.

¹⁰ Véase sobre este punto el fino y sugestivo ensayo orteguiano «El Quijote en la escuela», en *Obras Completas*, ob. cit., II, págs. 273-306.

La amistad civil*

Hablar hoy de amistad civil puede sonar a irónico en un tiempo en que la crispación del ambiente político, la pérdida de las buenas maneras, la descalificación del adversario e incluso su demonización han alcanzado en nuestro país cotas escandalosas. A veces es tan agria la impresión que se desprende de los debates políticos que uno se siente tentado a suscribir la afirmación de Eugenio d'Ors sobre «la incapacidad específica de los españoles para el ejercicio de la amistad» que, a su entender, era la causa de «una suerte de trágica ineptitud para el diálogo»¹. Aquí no se dialoga nada o casi nada —lo que se llama ‘diálogo’ con vistas al entendimiento en común—, se debate algo, casi siempre con aire de polemistas, se disputa mucho, casi todo, acerca de lo divino y lo humano, lo trascendental y lo nimio, como si nos fuera la vida en ello, y se combate con trágica frecuencia sin que importe gran cosa las armas de la lucha. A juzgar por la extrema polarización y animadversión política dominante, se diría que el combate político ha saltado a la sociedad civil y afecta a las relaciones interpersonales. En cierto modo, todos nos hemos vuelto políticamente activos y combatientes, incluso en esferas de vida (profesión, ocio, cultura, etc.) más allá del círculo estrictamente político. El criterio político de la utilidad partidaria absorbe casi todos los demás valores. La cosa, ya de por sí grave, podría no parecerlo tanto, si fuera ocasional y no dejara traslucir una situación de fondo, que supone, a mi juicio, un debilitamiento del *éthos* civil. Al margen de la crisis económica, e incluso con anterioridad de ella, sufrimos otra crisis, no menos grave, en los modos de convivencia y ambas pueden acabar reforzándose. Creo que estamos agotando, si es que ya no está del todo agotado, el llamado «espíritu de

* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2009, páginas 591-611.

¹ «De la amistad y del diálogo», en *Diálogos de Eugenio d'Ors*, Madrid, Taurus, 1981, págs. 43 y 46.

la transición», que posibilitó el pacto constitucional de 1978. Al socaire de esta voluntad de concordia y entendimiento, que respiraba por entero el país, prosperaron entonces amistades políticas ejemplares como la de Adolfo Suárez y Santiago Carrillo, tan decisiva en la transición democrática, o la de Alfonso Guerra y Fernando Abril Martorell, o por referirme a compañeros de esta Academia la existente entre Manuel Fraga, Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón y Gregorio Peces-Barca, ejemplos singulares, no ya por fraguarse por encima de las diferencias ideológicas, sino por su relevante contribución al entendimiento, del que habría de nacer la Constitución. Realmente, para encontrar casos semejantes de amistad política entre discrepantes habría que remontarse a la Restauración española, donde gracias a su clima liberal, según Gregorio Marañón, florecieron amistades tan significativas como la de Marcelino Menéndez Pelayo con Leopoldo Alas *Clarín* y con Benito Pérez Galdós, o la de éste con Pereda, en un amplio espíritu de comprensión y tolerancia, como ha mostrado Antonio Lago Carballo². La desaparición de esta planta de civilidad es un signo indicativo de un grave retroceso en los hábitos de convivencia. No es mi propósito hoy analizar este estado de cosas sobre el que han llamado la atención analistas de distinto signo ideológico. Mucho menos ironizar sobre ello. Sólo pretendo traer a colación una vieja idea de convivencia, que se remonta a Aristóteles, y cuyo aliento no ha dejado de inspirar a otros pensadores a lo largo de la historia. Tal vez pueda orientarnos. Acaso consolarnos en un tiempo de penuria, donde se confunde al amigo con el camarada o el correligionario, y al adversario con el enemigo, perniciosa ecuación, que socava la base de la confianza civil más allá de la familia ideológica, sentando las bases del sectarismo. Quizá mi discurso parezca rezumar ironía, pero no es subjetiva o personal, sino de aquella otra ironía objetiva, que se desprende como un vaho de la situación actual, cuando se la pone en contacto con una medida de valor. Y es que cuando se habla enfáticamente de «amistad civil» es difícil dejar de percibir, en el trasfondo, el insidioso progreso entre nosotros de la discordia.

1. LA RELACIÓN DE AMISTAD

En los ejemplos de amistad, que acabo de citar, cabe suponer que, al margen de los motivos subjetivos de estimación recíproca, que pudieran haber influido en ellas, se fraguaron en el ejercicio de una gran responsabilidad civil que les llevó a preocuparse de la viabilidad de un proyecto de convivencia. Fue, por tanto, una amistad en y por la cosa misma que traían entre manos. Subrayo esta dimensión por ser central en mi consideración del tema. Hoy tendemos a creer

² «La concordia intelectual en la Restauración», en *Cánovas y la vertebración de España*, XXI, Guadalajara, 1997, págs. 315-330.

que la amistad es una cuestión privada, en la esfera íntima, por móviles o motivos difícilmente objetivables, y entre los que pueden contar la afinidad, la vecindad y familiaridad, el trato y la costumbre, o una vaga e indefinible simpatía. No es una amistad en la cosa misma, o, si se quiere, en el mundo público que se comparte, sino al margen de él, y a veces, incluso, para huir o resguardarse de él. Como escribe Hannah Arendt,

Estamos acostumbrados a ver la amistad puramente como un fenómeno de intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias. Rousseau y no Lessing es el mejor defensor de este punto de vista que concuerda tan bien con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara³.

Pero no fue así para los griegos. La amistad es ciertamente una relación intersubjetiva, pero está cruzada por otra relación objetiva, a saber, el interés que los amigos comparten por algo, como vínculo de su amistad. Hay, pues, alteridad en la unidad, y, a la vez, exterioridad en la intimidad. Dos son amigos entre sí porque son amigos de algo en común, un bien amable que cultivan juntos. «Por consiguiente —argumenta Platón en el *Lisis*— debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo» (Lis., 219b). Debe darse, pues, un *próton philón*, algo amable por sí mismo, que polarice el interés de los amigos y los mantenga en comunicación, de modo que el amor entre ellos sea un como un reverbero interior del bien que ambos cultivan. La afinidad entre los amigos no es meramente subjetiva; antes bien, está fundada en la cosa misma. Son afines porque una misma cosa les toca y conmueve el alma, ajustándolos entre sí en un profundo acorde. O en otros términos, la *philia* como amor entre iguales o semejantes no es para los griegos mera estimación subjetiva, sino que está penetrada por el impulso ontológico hacia lo en sí bueno y amable, que los amigos persiguen en común. Como resume Platón, «luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo» (Lis., 221e). Lo que hace próximos a los amigos es el descubrimiento de que son afines en sus preferencias objetivas de valor. Este amor a algo objetivo y valioso les revela la profundidad de su alma y les mantiene en fidelidad recíproca por mor de la cosa que aman entre sí.

Aristóteles no se apartó en esto un ápice de la doctrina platónica. Pero, «no todo puede amarse —señala— sino lo amable» (*Ét. Nic.*, 1155b15-20), esto es, lo digno de ser amado. También para él lo querido (*to philetón*), reconocido como tal y cultivado en común, es el numen de la amistad. Se diría que la amis-

³ «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, pág. 34.

tad es ya incoactivamente ética en tanto que sostenida por la tensión hacia y aspiración por un bien. No es mero *páthos* (emoción o sentimiento), sino *éthos* —disposición activa (*hexis*), ejercicio y obra en común. Son, pues, amigos aquellos con los que amamos y cultivamos lo que creemos digno de nuestro amor. Por desgracia, en el mundo moderno ha desaparecido o está preterida o devaluada esta instancia objetiva, que da a la amistad su medida y su *pondus*, de modo que ésta nos parece cosa de mera preferencia subjetiva. Pero incluso hoy puede reconocerse este tono en las grandes amistades que se han forjado en la labra del mundo. Sólo un poeta pudo encontrar aquella fina y sutil dedicatoria con que Miguel Hernández celebra su homenaje póstumo elegíaco a su buen amigo Ramón Sitjé, «con quien tanto he querido». Esta sencilla dedicatoria encierra todo un tratado sobre la amistad. La dimensión del bien amable, que unifica y comunica a los amigos, hace de la amistad, como decía Aristóteles «lo más necesario» y «lo más hermoso» de la vida» (*Ét. Nic.*, 1155a3-5 y 29-30), porque no es sólo ni primariamente ayuda o asistencia en la necesidad, sino compañía en la procura y prosecución de los bienes, que de veras estimamos. Y, una vez conseguidos, el modo de compartirlos, sin lo que no hay gozo verdadero. «Es probablemente absurdo —argumenta Aristóteles— hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo» (*Ét. Nic.*, 1169b16-18). ¿De qué sirve todo lo que se tiene, ya sea ciencia, cultura, prosperidad, o cualquier otro bien, «si se le priva de la facultad de hacer el bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos?» (ibíd., 7-9). ¿Y cómo gozarlo sin comunicarlo? Esto le lleva a decir a Aristóteles, en su elogio de la amistad, que es el único don que nos sitúa a los mortales sobre los dioses porque ellos, en su soledad y autosuficiencia, no necesitan compartir. Por lo demás, la dimensión del bien objetivo preserva a la amistad de la arbitrariedad y el capricho, pues ya cuenta con una medida interna de su valor. La fidelidad al amigo no es un valor absoluto, como tendemos a creer hoy, sino en cuanto está mediada por la vinculación moral del amor que nos obliga a los bienes reconocidos. Y aun cuando se trate tan sólo de aquello que «nos parece el bien» (*to phainómenon agathón*), sólo su cultivo compartido puede ser el yunque de prueba en que se acredite su verdadero valor.

De este vínculo objetivo con lo digno de ser querido, deriva Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* los caracteres de la amistad. Ante todo, se trata de una relación en igualdad y reciprocidad, fundada en la voluntad constante «de desear el bien del amigo por el amigo mismo» (*Ét. Nic.*, 1155b30-31). Éste es su núcleo sustantivo. Es de notar la doble precisión del texto, «por el amigo mismo», esto es, en atención a él como destinatario último de nuestro amor, pero en su «bien» o lo que tal nos parece, pues ¿cómo por el amigo podríamos hacer el mal, por mucho que pudiera redundar aparentemente en su provecho, sin infligir un daño, a la corta o a la larga, a la propia amistad a la que se invoca? Cuando una amistad se deja sobornar por la presión, el interés, la súplica o la camaradería

desmiente la regla en que dice fundarse y destruye, lo sepa o no, el vínculo en que se sustenta. En cambio, es noble y bello fiarse del amigo, y vivir bajo su mirada, como quien guarda el secreto de nuestro verdadero bien. Montaigne en su elogio de La Boétie, uno de los más bellos lugares clásicos del valor de la amistad, se lamenta amargamente que desde que murió su amigo había perdido la mitad de su alma, pues éramos dos en uno, como decía Aristóteles. «Íbamos a la mitad en todo y ahora me parece que le robo su parte (...) Estábamos ya tan hechos y acostumbrados a ser en doble (*deuxiesme*), que (ahora) me parece no ser más que a medias»⁴. Amistades así, que son una alta razón de vida, nada tienen que ver con el cálculo fácil de utilidades, el entretenimiento, el placer del trato, la simple familiaridad o el interés de la comilitancia. De ahí la grave melancolía que sobreviene cuando, por no fluir ya una viva y franca comunicación, languidece o se extingue la amistad, dejando en el alma la sombra de un bien incumplido o de una promesa que no llegó a madurar.

Sobre este friso de ideas se hace comprensible la segunda tesis de Aristóteles de que «la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud» (*Ét. Nic.*, 1156b57-8). No debe sorprendernos el término «virtud» (*areté*), cuyo sentido de fuerza y disposición activa para cultivar algo amable se ha perdido a lo largo de una tradición pacata y moralizante. La virtud para los griegos es la excelencia que se consigue en la práctica de algún bien, apropiado en carácter (*éthos*) o modo de vida. Y cuando este cultivo se hace en comunicación surge la amistad moral, la más noble y la más firme. Obviamente hay otras clases de amistad, que Aristóteles como buen analista, recoge y pondera. Como señala Agustín Palomar, «La *Ética a Nicómaco* resuelve el puzzle de las relaciones entre las formas de la amistad, al establecer que hay una amistad primera —*protos*—, y principal —*kyrios*— la de los buenos, en relación a la cual las demás se dan por semejanza»⁵. A tenor con el principio eudemonológico de que en toda amistad se cultiva algún bien, las diferencias entre tipos de amistad han de corresponder a las distintas clases de bienes —el bien honesto, el bien deleitable o el bien útil, según una división ya clásica—, capaces de fundar respectivamente otras tantas formas de relaciones dilectivas. Pero, como arguye Aristóteles, las amistades basadas exclusivamente en el placer o en el interés, se van pronto a pique con la mudanza de los gustos o de los intereses. «Tales amistades son, por eso, fáciles de disolverse, si los amigos no permanecen los mismos; cuando ya no son útiles o agradables uno para el otro, dejan de quererse» (*Ét. Nic.*, 1156a19-21). No así aquellas otras que inspira la virtud, esto es, que fraguan en la práctica y el cultivo de algo bueno y amable, pues con ello se genera un vínculo sólido y

⁴ *Essais*, I, cap. 28, en *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1962, pág. 192.

⁵ «La *philia* aristotélica y la constitución ética de la *polis*», protocolo presentado en el Seminario sobre «La *Ética a Nicómaco*», Granada, AAFI, Curso 2008-2009, pág. 20.

progresivo. Esta es la amistad perfecta (*teleia philia*), al abrigo de las contingencias de la vida —el tiempo, la fortuna, e incluso el destino—, pues los amigos han acertado a quererse en virtud del bien que se hacen «el uno al otro», «de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente» (*Ét. Nic.*, 1156b9-11). Es lo que llama más tarde Cicerón, casi al pie de la letra, amistad «*in bonis*», esto es, en las cosas buenas y entre los buenos, pues fuera de este doble círculo ya no es posible hallar la amistad. Desde esta base, resulta evidente la tercera tesis aristotélica de que «la amistad existe en la comunidad (*koinonía*)» (ibíd., 1159b3031), o bien, «la comunidad es la base de toda amistad» (ibíd., 1161b11), en virtud de que algo amable es compartido en igualdad y reciprocidad, es decir, interiorizado y apropiado en común como forma de vida.

En suma, la amistad puede reconocerse, de un lado, por la benevolencia (*eunoia*) como disposición potencial hacia el bien del amigo —(«amistad inactiva» la llama Aristóteles) (*Ét. Nic.*, 1167a10-11)—, y, del otro, por la concordia (*homónia*) —se la podría llamar «amistad activa»— en cuanto acervo de creencias, valores y bienes que constituyen el vínculo de la amistad (*Ét. Nic.*, 1167a28-30)⁶. A ellos agrega Kant, en la época moderna, el respeto, que, como se sabe, es el sentimiento moral por excelencia en cuanto reflejo en el ánimo de la dignidad del hombre como agente racional, capaz de ley. «La amistad —dice en su *Metafísica de las costumbres*— (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos»⁷. En la medida en que ya se está perdiendo de vista en la amistad el sentido del bien objetivo, en atención casi exclusiva al *páthos* o sentimiento dilectivo, se precisa que el respeto moralice el afecto, esto es, lo contenga en límites y proporciones razonables. Y de ahí la corrección kantiana a la hora de definir la amistad: «La *amistad moral* (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sus sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco»⁸.

Éste sirve de contrapeso de la dilección excesiva, para que ésta no llegue a la fácil familiaridad o grosera camaradería o una asfixiante intimidad en que se puedan transgredir los límites del buen sentido. Y para hacer más intuitiva esta fórmula, Kant echa mano, como buen ilustrado, de una imagen de la mecánica

⁶ En su excelente estudio sobre la amistad, Pedro Laín la caracteriza más minuciosamente por el triple hábito de la benevolencia, la beneficencia y la beneficencia (confidencia y lealtad recíprocas), completando así las imágenes tradicionales (*Sobre la amistad*, Madrid, Austral, 1985, segunda parte, caps 1.º y 2.º y *Creer, esperar y amar*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, páginas 218-219).

⁷ *Metaphysik der Sitten*, Ethische Elementarlehre, pr. 46, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Gruyter, 1968, VI, 469; hay trad. esp., *Metafísica de las costumbres*, ed. de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 344.

⁸ Ibíd., pr. 47, VI, 471; trad. esp. cit., 347.

celeste y compara ambas dimensiones de la amistad con la fuerza de atracción que rige el universo, pero contenida siempre en la debida distancia:

En virtud del principio de *amor recíproco* necesitan *acercarse* continuamente entre sí, por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, la nada de la inmoralidad, con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales)⁹.

2. LA AMISTAD CIVIL

Pero volvamos a la amistad civil o política, de cuya pesquisa habíamos partido. De entrada se precisa una clarificación para deshacer equívocos. No es primordialmente la amistad entre los políticos, sino fundamentalmente entre los ciudadanos, en una actitud de confianza recíproca indispensable para sustentar el pacto de convivencia. Lo propio de esta «amistad política», según Hannah Arendt es que «no sea íntimamente personal sino que plantee exigencias políticas y preserve la referencia al mundo»¹⁰, o, en otros términos, que posibilite la fundación y mantenimiento del espacio público de la ciudad, en que somos activos y reconocidos por nuestra participación en una obra en común.

Hemos partido del postulado aristotélico de que toda amistad implica comunidad, esto es, vida compartida. En su Introducción a la *Política* de Aristóteles, W. L. Newman especifica los diferentes aspectos de la «comunidad» según Aristóteles: a) unión de varios seres en paridad de relaciones y no en dependencia instrumental; b) en una posesión de bienes y mutuo intercambio, c) con comunidad de empresa y de acción y d) con un formal compromiso contractual entre las partes¹¹. De ahí que en toda comunidad, a la recíproca, pueda prosperar una forma de amistad. Incluso en aquellas asociaciones que miran fundamentalmente al interés o al provecho, el cultivo del trato humano en la conversación propicia la aparición de vínculos de amistad. Desde el punto de vista genético, Aristóteles tiende a ver el conjunto de la ciudad (república) como una vasta y progresiva organización a partir de comunidades inferiores (familiares, locales o municipales) que para realizar el bien humano integral han tenido que abrirse a otras e integrarse con ellas, mediante la ley o el derecho, en una forma de comunidad autárquica y autosuficiente. Y, con arreglo al principio holístico u orgánico de que la parte ha de estar subordinada al todo, pues «no debe pensarse que el ciudadano se pertenece a sí mismo», sino al todo de la ciudad,

⁹ *Ibíd.*, pr. 24, VI, 449; trad. esp. cit., 317.

¹⁰ «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», art. cit., 36.

¹¹ *The politics of Aristotle*, «Introduction to the politics», Oxford, Clarendon Press, I, 41-42.

donde logra ser humano (Véase *Pol.*, 1337a27-29)¹², ésta nueva comunidad, la política, representa un proyecto integral de convivencia, que no mira sólo a «la conveniencia presente, sino a lo que conviene para toda la vida» (*Ét. Nic.*, 1160a22 y *Pol.*, 1280b29-35). De ahí que Aristóteles tome a la comunidad política como la clave arquitectónica integradora de las demás comunidades, que forman parte de ella (*Ét. Nic.*, 1160a9-10). Si se tiene, además, en cuenta que para Aristóteles la ciudad no sólo se ordena a la administración de intereses comunes y la protección de derechos, como la entiende el hombre moderno, sino a la satisfacción de exigencias superiores —sociales, culturales y éticas—, del buen vivir, esto es, a una *cultura animi*, resulta comprensible que la comunidad política responda también a una forma de amistad, la propiamente civil, donde ha de darse a) mutualidad o reciprocidad; b) participación en un bien común y en un espacio público y c) extensión del vínculo estimativo y dilectivo, más allá de las relaciones personales, a los implicados en una relación de convivencia bajo leyes e instituciones comunes.

Se diría que la alianza en orden al buen convivir es la más completa y exigente (necesaria) que puede mantener el hombre, y de ahí el compromiso en reforzar este vínculo general de convivencia. «La amistad —dice Aristóteles— mantiene unidas las ciudades» (*Ét. Nic.*, 1155a22-23), y como prueba del aserto aduce el interés predominante de todos los legisladores en mantener la «concordia» social y desterrar la discordia (ibíd., 24-26), como el gran mal de la ciudad. Sobre este punto insiste Cicerón con especial énfasis en *De amicitia* a propósito de la amistad civil: «Pero, si se destierra del mundo la unión de la benevolencia, no podrá subsistir ningún hogar ni ciudad alguna»¹³.

Ahora bien, ¿se trata de una amistad meramente legal o propiamente moral o ambas cosas? Es obvio que la ciudad, aun siendo natural en su exigencia, nace de un acuerdo (*omología*) (*Ét. Nic.*, 1161b14-15) tácito o expreso, esto es de algún tipo de pacto, que, a diferencia del moderno, incluye también creencias, valores y tradiciones compartidas en una forma de vida. Por esta razón, este pacto de convivencia no es homologable con los pactos, casi siempre meramente utilitarios, con otras ciudades (Estados), lo que implica una amistad civil con los aliados, pero reducida al compromiso de atenerse a lo pactado, mientras resulte de algún interés. «Estos son pactos de conveniencia» (*Ét. Nic.*, 1157a25-29) y no trascienden, por tanto, lo meramente legal. Otro tanto ocurre con los pactos de hospitalidad con los extranjeros, que, aunque suponen ya un cierto amor al hombre, Aristóteles los conceptúa como pactos fundados en el beneficio (*Ét. Nic.*, 1156a 31) o en una amistad por interés. Obviamente, la amistad

¹² Un eco de este planteamiento hallamos en Cicerón: «No nos pertenecemos sólo a nosotros mismos, sino que una parte de nosotros la reclaman la patria y los amigos» (*De officiis*, I, 7, 22 y *De re publica*, I, fragm.).

¹³ *De amicitia*, VII, 23; trad. esp. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1989, pág. 36-37.

política entre los miembros de la ciudad se funda legalmente en estipulaciones, que buscan el provecho común, pero éste no se reduce al simple bienestar material, porque el fin de la ciudad, como dije antes, es llevar a cabo un proyecto de convivencia global electiva (*bios teleios katá ten proatresin*) en orden a la felicidad, esto es, a la realización de potencias y satisfacción de exigencias superiores del hombre. De ahí puede inferirse que el pacto de convivencia, además de su refrendo legal en un marco constitucional, ha de tener también un carácter moral, como lo es la finalidad misma que dirige la vida en común. Es imposible pensar la ciudad griega ayuna de valores morales, pues la praxis política está inspirada y orientada por la ética de la «vida buena». Como sostiene Aristóteles en la *Política*, «la elección de la vida en común supone la amistad» (*Pol.*, 1280b38-39), es decir, no sólo el pacto, sino aquellas condiciones de franquía, entendimiento recíproco y confianza, que son básicas en la convivencia.

La amistad civil o entre los ciudadanos va más allá de los meros vínculos legales en virtud de lo pactado en cada caso. Convivir políticamente con otro en la ciudad, compartiendo la acción y la palabra para determinar el espacio público del mundo que habitamos en común, es una actitud que compromete toda la vida y exige un fuerte vínculo de relación civil. Exige, por decirlo de una vez, concordia (*homónoia*), que no es, especifica Aristóteles, «mera igualdad de opinión», sino un sentimiento moral de pertenecer y deberse a una obra en común. No se trata de unanimidad en el pensamiento, sino de concordancia en el propósito y la voluntad de servir a y respetar lo común. Ciertamente es que Aristóteles la define poniendo el énfasis en aquello que se comparte, como base de la ciudad: «En cambio se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que en común han acordado» (*Ét. Nic.*, 1167a26-28).

Evitemos la caricatura de una ciudad de autómatas unánimes. El ser de un parecer común (*homonein*) no equivale, pues, a pensar unánimemente lo mismo (*ennoein*), sino «en lo mismo» (*to en to auto*), como precisa Aristóteles, en conformidad con lo que a todos interesa y en lo que es preciso acordar. La concordia se refiere sólo a la convivencia en sus bases radicales, esto es, a aquel acervo de creencias y valores compartidos que fundan el pacto político (*omología*). Claro está que en el mundo griego este zócalo era más denso y de más volumen que hoy, en la época del multiculturalismo, cuando buscamos una fundamentación de la vida política lo más exenta posible de interpretaciones comprensivistas acerca de la vida buena. Pero no es posible convivir sin algún tiempo de entendimiento o de consenso básico radical. «Así, pues —concluye Aristóteles—, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto, se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida» (*Ét. Nic.*, 1167 b2-3). Y poco más adelante precisa que se trata de «querer lo justo y lo conveniente (*tá díkaia kai ta sumphéronta*), y a esto aspiran en común» (ibíd.,

7-8). Obviamente, tanto por su inspiración como por su ejecución, este querer es ya de índole moral, y en la medida en que se lo ejercita en común, esto es, haciendo comunidad, genera una forma de amistad.

Este planteamiento podía extenderse, por su propia fuerza expansiva, a la condición humana *in genere*, más allá del círculo estricto de los amigos o de la ciudad, como ya ocurrió en el cosmopolitismo estoico. El hombre moderno siente al otro primariamente como un adversario o un competidor que le disputa y le roba su mundo, porque ha partido de una subjetividad cerrada y centrada en el propio interés. En cambio, para el hombre griego, el otro es, antes que nada, un colaborador en la tarea de habitar el mundo. El amor de amistad es capaz de atravesar incluso barreras institucionales. Sorprende en este sentido una declaración del propio Aristóteles, quien, a pesar de su aceptación del régimen antiguo de la esclavitud, vislumbra una amistad genérica humana capaz de extenderse más allá de las restricciones jurídicas de la ciudad. A propósito del esclavo declara enfáticamente en su *Ética a Nicómaco*:

En cuanto esclavo no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convención, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre (*Ét. Nic.*, 1161b3-7).

Y, como se sabe, no era tan infrecuente en el mundo antiguo la amistad personal entre el amo y el esclavo, que solía desembocar, como su ratificación jurídico/social, en el paso de éste al régimen de liberto, por haberse hecho merecedor de figurar políticamente como igual.

3. AMOR DE SÍ Y AMISTAD CIVIL

Ahora bien, ¿no choca con este planteamiento la tendencia al cultivo del propio interés, por encima incluso del llamado bien público o común? Aristóteles mismo, acorde con su método diaporético de ir resolviendo problemas específicos, se encarga de plantear, a partir de la tradición griega, una primera aporía acerca de si uno ha de querer a sí mismo más que a cualquier otro. Tal aporía, aparte de los problemas éticos implicados entre el «amor de sí mismo» (*philautía*) y el amor al amigo (*philia*) o bien, más genéricamente, al hombre en cuanto tal (*philanthropía*), presenta un trasfondo metafísico en cuanto concierne, en última instancia, a la relación antropológica básica entre el «sí mismo» (ipseidad) y el «otro» (alteridad). Todo depende de un correcto análisis de los términos implicados en el problema, y primariamente del sentido del *autós* en la *philautía*. La tesis de que «cada uno es el mejor amigo de sí mismo» (*Ét. Nic.*,

1168b9-10) precisa de aclaraciones ineludibles para no ser mal entendida. Según Aristóteles, el hombre es comunicativo por naturaleza o amante de la compañía, pues en ello le va el interés trascendental de su vida. El acento primordial y exclusivo en el propio interés, que suele primar en la modernidad, olvida esta prestigiosa tradición, presente todavía en el sentido moral de la ética anglosajona, según la cual, el hombre es más simpatético que interesado, pues de lo contrario, como argumenta Hume, se habría destruido ya la especie humana. En esta dirección viene situarse, aun cuando desde un punto de vista metafísico, el argumento de Aristóteles. Hay, pues, un doble plano en la cuestión. Mientras que la búsqueda del interés inmediato y natural le puede enfrentar al otro, la del interés trascendental en su propio bien le abre hacia él, de quien necesita para ser. De ahí que *philautía* y *philia*, pese a la apariencia de constituir direcciones opuestas de valor, pueden llegar a integrarse en una relación dialéctica.

Después de esta sumaria obertura, analicemos la cuestión paso a paso. Si el amor a sí fuese primariamente egoísta, lo único que cabe esperar de la convivencia es un buen arreglo interesado o un egoísmo compartido, como piensa el utilitarismo. Urge aclarar, en cambio, que para Aristóteles el amor a «sí mismo», si es verdadero amor, y no mera pasión sensible e interesada, no puede dejar de ser un amor ético al bien propio, esto es, al bien como aquello que colma mi aspiración a ser. Por eso no está dirigido al yo que me encuentro siendo, de modo natural e inmediato, sino al «sí mismo» (*selbst*), esto es, a la realización integral de mi potencia de ser. Aristóteles distingue así netamente entre el egoísmo como pasión interesada, carnal y sensible, por la que el yo se quiere a sí a costa del bien de los otros (e incluso aun en contra de su propio bien, pues sólo cuenta con la satisfacción de sus deseos), del amor de sí mismo¹⁴ como aspiración del hombre a realizar su mejor ser. «Por eso será también amante de sí mismo en el más alto grado, de otra forma que el que es objeto de censura, y será tan distinto de éste como lo es el vivir de acuerdo con la razón del vivir de acuerdo con las pasiones, el aspirar a lo que es noble y a lo que parece útil» (*Ét. Nic.*, 1169a4-7).

Se trata, pues, de un amor moral. El que se ama a sí mismo, si lo hace racional, o mejor razonablemente, ama a su bien, «porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia» (*Ét. Nic.*, 1169a17-18). El retrato que del verdadero *philautós* nos ofrece Aristóteles es el de la generosidad vital en perseguir lo bueno y lo noble:

Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce

¹⁴ En un sentido análogo distingue J. J. Rousseau más tarde entre *l'amour propre* interesado y egoísta y el *amour de soi* de carácter moral.

indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos años de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes. Este es igualmente el caso de los que dan su vida por otros (...) De todo lo que es laudable, pues, vemos al hombre bueno apropiarse una parte mayor, y en este sentido debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres (*Ét. Nic.*, 1169a19-1169b2).

Hoy estaríamos tentados a llamarlo «egotismo» si el término no estuviere contagiado de cierta connotación esteticista, es decir, un tipo de amor en que se pretende el cultivo y la afirmación del yo en la figura de la propia personalidad existencial y moral. Para Unamuno, este amor egotista representa la gravedad de la vida espiritual, puesto que el que así se ama toma en serio el cuidado de su propia vida, está dispuesto a exigirse en todo y busca aquella actividad en que pueda sentir la auto-estimación fundada del propio valor. Por tomar un símbolo aristotélico, se diría que el arquero ha encontrado un blanco digno de su esfuerzo.

A partir de esta valoración moral del «sí mismo», el yo proyecta fuera tales sentimientos de benevolencia abriendo el espacio de su encuentro dilectivo con el otro. «Hemos dicho, en efecto —precisa Aristóteles—, que todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás» (*Ét. Nic.*, 1168b5-6). En la medida en que se interesa por su bien propio, en el sentido integral y moral de la palabra «bien», es capaz de descubrir a quien está igualmente implicado en ello, y con quien puede llevar a cabo su aspiración a ser. Se hace, pues, amigo de cuantos aman lo que él entiende por bueno, y en este relación de amistad llega a adivinar el bien del otro, semejante a él, y tomarlo igualmente en serio y procurar su realización. En cambio, el egoísta, encerrado en su exclusivo e inmediato interés, no sólo niega al otro, que le estorba, sino que marra en el genuino interés trascendental acerca de sí mismo, esto es, acerca de la medida cabal de su bien. El bien moral no es, pues, algo por lo que los hombres disputan, sino aquello por lo que se buscan y comunican. Y de ahí que desde el sentido recto del bien propio pueda abrirse al bien con el otro, y aún más allá, al bien para el otro con él.

Tal apertura al otro en su ser propio nada tiene que ver con una proyección empática, que lo haga un doble mío, sino con la consideración de que el otro tiene también un «sí mismo», un centro de gravedad existencial, que nadie debe arrebatarle. La fórmula aristotélica de la amistad, «el amigo es otro yo» (*heteros gar autós o phílos estin*) no implica un doble, sino una confirmación. Cuando Aristóteles dice que es «otro yo» no trata de asimilárselo a su imagen. Más bien descubre en el otro, por ser mi semejante, el derecho a ser «sí mismo», esto es, a la procura de su bien propio. Lo quiere así por lo que es y por cuanto puede llegar a ser en esta procura, que ahora se emprende en común. Como precisa Paul Ricoeur,

la semejanza es el fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio autoriza a decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como yo mismo* (*comme moi-meme*). Como 'yo mismo' significa tu eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de evaluar los fines de tu acción, y haciéndolo así, de estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo (...) Todos los sentimientos éticos invocados más arriba confirman esta fenomenología del 'tu también' y del 'como yo mismo'. Porque ellos expresan bien la paradoja incluida en esta equivalencia, la paradoja del intercambio en el lugar mismo de lo irremplazable. Devienen así fundamentalmente equivalentes la estima del otro como un *sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*¹⁵.

Pero si ha de haber reciprocidad entre ellos, junto a la relación de apertura del yo al tú puede y debe acaecer, en dirección complementaria, la del tú hacia el yo. Es problemático que uno, a solas, acierte a verse en su real y verdadero bien, sin contar con la ayuda de la mirada del amigo. El pensamiento dialógico, sabe ya, desde Platón y Aristóteles, que no es posible alcanzar la verdad o el bien objetivo, sin la mediación intersubjetiva. Heidegger ha llamado la atención sobre este fenómeno interior de «escuchar la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo» (*Sein und Zeit*, pr. 34), e incluso conversar con él, como lo siente Machado, «mi soliloquio es plática con este buen amigo / que me enseñó el secreto de la filantropía» (XCVII). ¿Quién es este «buen amigo», cuya voz resuena en el fondo de la conciencia? Ciertamente es mi mejor yo, que me insta a perseguirlo, pero tal «sí mismo» está mediado por la voz del otro y de los otros, de los amigos concretos, cuya voz o interpelación interiorizo en mi propio fondo. Ellos son los que en verdad me instan a mi perfección. Por eso es bello y noble no sólo vivir bajo su mirada, sino a la escucha de su palabra interior, pro-vocativa e in-citativa. Pero esto significa que en la genuina reciprocidad amistosa, el tú del otro me constituye pese a abordarme desde fuera de mí. Cuando salgo de mí hacia él me pongo en el camino de un encuentro recíproco, donde él puede asaltarme e interpelarme. Podría decirse con el mismo derecho que en la amistad el tú es «otro yo», como que el yo «es otro tú», una alteridad sentida en las entrañas espirituales. Este es el secreto del buen convivir (*euzèn*).

Quizá por ello dedica Aristóteles un bello capítulo de su *Ética a Nicómaco* (IX, 9) a ponderar que la felicidad, como la virtud, es una obra en común. La felicidad no es un estado de ánimo, sino «una actividad (*enérgeia*) —dice—, algo que se produce, y no algo de que se dispone desde luego como una cosa que se posee (*ktēma*)» (*Ét. Nic.*, 1169b28-31). Y esta actividad necesita crecer y madurar en compañía del amigo. El dichoso no puede ser solitario. Aún más: «el hombre feliz necesita amigos» (*Ét. Nic.*, 1169b19), no ya porque no tendría

¹⁵ *Soi-meme comme un autre*, París, Du Seuil, 1990, pág. 226.

con quien compartir su felicidad, sino más fundamentalmente aún: porque no tendría con quien procurársela. No hay vida humana ni fragua de mundo sin comunicación con el otro en la acción y la palabra. El otro es mediador indispensable en el ejercicio de mis potencias de ser. «El otro es la primera relación de mi yo como yo soy la suya —precisa Agustín Palomar—. La alteridad es, así un *primum co-relationis* que alberga un *páthos* recíproco»¹⁶. Pero esto significa que la ipseidad —el verdadero sí mismo—, no puede constituirse fuera del circuito de la relación intersubjetiva, como ha mostrado Paul Ricoeur. «La *alteridad* —dice— reencuentra así los derechos que la *philautía* parecía deber ocultar. Por consiguiente, es en conexión con las nociones de capacidad y efectua-ción, es decir, finalmente de potencia y de acto, como se hace lugar a la *falta* (*manque*) y por mediación de la falta al *otro*»¹⁷. Ahora bien, si el otro ha de poder asistirme y acompañarme en mis más altas y verdaderas posibilidades, tiene que ser el otro/amigo, es decir, en la medida que quiere mi bien por mí mismo, como yo quiero el suyo por ser quien es. «La felicidad es, pues, una obra conjunta. Consiste en apercibirse de la actividad de ser o vivir, de sentir y de pensar, como tres instancias progresivas hacia el «sí mismo», pero para esta autoconciencia gozosa de sí se necesita de la conciencia del otro, de la alteridad del amigo, que me insta y me asiste y me corrobora en la conciencia de ser quien soy. Como asegura Aristóteles,

El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamiento, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar (*Ét. Nic.*, 1170b8-14).

Vivir es para el hombre con-vivir y mientras más exigente y noble es la vida de cada uno para consigo mismo más rica y fecunda y placentera ha de ser la con-vivencia. Y, a la recíproca, mientras más grande sea la solicitud por el otro tanto más ancho se vuelve el horizonte para la propia perfección.

4. ¿AMISTAD O JUSTICIA?

Ambas dimensiones, la autoestima del amor de sí y la solicitud por el otro, como las llama Paul Ricoeur, deben mantenerse en equilibrio, ya sea en la igualdad, que exige toda amistad, o en aquella otra igualdad formal y anónima,

¹⁶ «La *philia* aristotélica y la constitución ética de la *polis*», art. cit., 14.

¹⁷ *Soi-meme comme un autre*, ob. cit., 213-214.

cuando en lugar de dirigir mis sentimientos positivos a un tú concreto, los proyecto sobre un tercero, en el trato social y en el marco de las instituciones. Pero ¿es esto —cabe preguntarse— justicia o amistad? Se trata de una segunda aporía, planteada por el mismo Aristóteles: ¿es lo mismo la amistad que la justicia?; y de no serlo, ¿cómo se relacionan entre sí? A primera vista, parecería que bastase la justicia para mantener unida la ciudad. La discordia suele ser obra de la injusticia, de modo que la práctica de la justicia sería el mejor modo de conservar la concordia. Este argumento lo aceptaría Aristóteles enteramente, y, sin embargo, admite la distinción y complementariedad entre estas dos virtudes: la justicia y la amistad: «Parece, como hemos dicho, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad» (*Ét. Nic.*, 1159b24-26).

En lo que respecta a su objeto, ambas se ocupan de la igualdad en las relaciones intersubjetivas, pero mientras la justicia busca la igualdad, ya sea aritmética o ya sea proporcional según se trate, respectivamente, de la justicia conmutativa o la distributiva, en la amistad la igualdad o reciprocidad es asunto de correspondencia libre, cualitativa e incuantificable, sin regla precisa en el intercambio dilectivo. De un lado, la justicia mira hacia un bien social indispensable que ha de ser repartido, mientras que la amistad civil se esfuerza por un bien perfectivo de integración y concordia. Una resolución más precisa del problema, en términos de débito, la ofrece Tomás de Aquino, cuando se ocupa sobre la falsilla aristotélica de este asunto:

Esta virtud —dice de la amistad— es parte de la justicia, en cuanto se une a ella como principal virtud. Conviene, pues, con la justicia, en cuanto que tiene que ver, como ella, con la relación hacia el otro (*ad alterum*). Pero se aparta de la razón de justicia, porque no tiene la plena razón de débito, por la cual alguien está obligado a otro, ya sea con débito legal, a cuya solución lo apremia la ley, o también por cualquier otro débito proveniente de un beneficio recibido sino que (la amistad) sólo atiende a un débito de nobleza (*debitum honestatis*) que es más de parte de la misma virtud que de parte del otro, para que obviamente se le haga al otro, claro está, lo que conviene hacerle (S. Th., qu. 114, art. 2, corpus).

Quiero subrayar la certera expresión de «débito de nobleza», frente al deber legal estricto, esto es, un débito moral y cordial, por superlación y donación. En este sentido la amistad es moralmente superior o más noble que la justicia, ya que no corresponde a un deber *stricto sensu* en relación con una deuda contraída legalmente con el otro, antes bien la excede en una superabundancia de solicitud por él. Por eso puede darse la amistad entre los que no sean iguales o aun cuando no haya estricta reciprocidad en el trato. En otro sentido, en cambio, la justicia es anterior y más básica, moralmente hablando, que la amistad en cuan-

to concierne a estratos más fundamentales en la convivencia racional. «Lo *justo* —precisa Paul Ricoeur— me parece, que mira de dos lados: del lado de lo *bueno*, del que marca la extensión de las relaciones interpersonales a las instituciones; y del lado de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de constreñimiento»¹⁸. «Dar a cada uno lo suyo», lo que viene exigido racionalmente por ser mi igual o en proporción a su mérito y capacidad, es un deber jurídico que representa un mínimo moral indispensable de convivencia, esencialmente distinto al acto de darme a él, libérrimamente, en un amor de amistad personal, o bien, si se trata de la amistad civil, de confiar en él, en mi conciudadano, en cuanto solidarios en un pacto de convivencia, o de abrirme, simpatéticamente, a un él, lejano y anónimo, en el amor de filantropía.

Esto explica que en caso de conflicto ha de prevalecer el deber moral de justicia sobre cualquier consideración de amistad, incluso sobre la propia fidelidad al amigo. Si la amistad es una disposición conforme a la virtud, y la más noble, pues busca desinteresadamente el bien del amigo por sí mismo, se corrompe radicalmente, en su misma idea, cuando antepone el interés del amigo a lo bueno y justo, aceptado y sancionado como tal en una comunidad. Lo justo está por encima de la amistad personal, pues, si se contradice esta regla, la amistad pierde su razón moral de ser y nada la distingue de una asociación por interés, que en ocasiones extremas podría rondar lo mafioso. En tal caso ya no sirve a la causa de la concordia en la ciudad, sino que mediante la arbitrariedad y el capricho introduce en ella la discordia. La regla general, según Aristóteles, es que «debemos devolver los beneficios recibidos ante que complacer a los amigos y debemos restituir un préstamo a un acreedor antes que hacer un don a un compañero (*Ét. Nic.*, 1164b30-33), es decir, que debemos cumplir los deberes estrictos de justicia antes que las correspondencias de amistad. Sólo hace una salvedad al respecto en caso de piedad, esto es, cuando se trate de atender una extrema necesidad surgida de relaciones entrañables, como, por ejemplo —dice—, rescatar al propio padre antes que a alguien a quien en justicia se le debe la correspondencia por un favor igual.

Sobre los «límites éticos» de la amistad, ofrece Cicerón, más experimentado en la vida política y avezado a sus vicisitudes e intrigas, un tratamiento más conspicuo que el profesoral Aristóteles. Sus ejemplos son más vivos y dramáticos, tomados de la experiencia histórica de las conjuras contra el Estado, y tienen que ver con conflictos entre valores éticos o exigencias políticas y fidelidades a los amigos, pero la regla es la misma que ya dio el Estagirita: «Por consiguiente, no excusa nada del pecado haberlo cometido en nombre de un amigo: pues, siendo así que la amistad se basa en el aprecio de la virtud, es difícil que la amistad permanezca entre quienes de la virtud se apartan»¹⁹.

¹⁸ *Soi-meme comme un autre*, ob. cit., 231.

¹⁹ *De amicitia*, XI, 37; trad. esp. cit., 56.

Es justamente la fidelidad al bien del amigo la que exige en tales casos aconsejarlo, aun contrariando sus intenciones, intentar disuadirlo de sus propósitos y, en caso extremo, negarse a colaborar con él cuando está de por medio la lealtad a la propia conciencia o a un juramento civil.

Sea, pues, ésta la primera ley de la amistad: que lo que se pida a los amigos sea honroso; hagamos por los amigos cosas honrosas; no esperemos siquiera a que nos rueguen; seamos siempre atentos, nunca remolones; y en cuanto a los consejos, gústenos darlos con franqueza; sea de mucho peso en la amistad la autoridad de los amigos que aconsejan bien, y empléese para amonestar no sólo sin rodeos, sino incluso con dureza; cuando sea preciso²⁰.

Así entendidas, y trabadas en su «límite ético», justicia y amistad, lejos de competir, pueden crecer conjuntamente, potenciándose la una a la otra. La benevolencia o el amor al hombre actúa subjetivamente como motor para la creación de derecho: «¿Cómo podría existir —se pregunta Cicerón en *De legibus*— ni liberalidad, ni amor a la patria, ni piedad, ni voluntad de ser benéfico o agradecido? Pues estas virtudes nacen de nuestra inclinación natural a amar al prójimo, fundamento del derecho» (De Leg., 15, 43-48).

Este aserto final, en boca de un político/jurista y filósofo moral como Cicerón, es muy elocuente. Se diría que para él, el derecho no nace tanto, negativamente, de la necesidad de poner límite a conductas irracionales, sino, positivamente, del amor natural a la convivencia, que lleva a establecer un sistema de reglas para la comunicación, la cooperación y el intercambio. No es hijo, sólo, de la inteligencia en el conflicto, sino de la prudencia en el convivir. Y en este sentido, estaría inspirado, en su origen, por la amistad civil. Pero, complementariamente, el derecho creado, el sentido de lo justo objetivado en ley, actúa dando concreción y regla a la amistad. Ciertamente hay un *plus* ético en la amistad civil, pues nos lleva a ir más lejos de lo meramente justo hasta ampliar incluso las fronteras de la justicia, pero el límite racional de determinación, esto es, la medida y disciplina de la regla, las proporciona el derecho.

5. AMISTAD CIVIL Y DISCREPANCIA DE CREENCIAS

Como cierre de estas reflexiones, quisiera analizar una tercera aporía, ésta sí específica de nuestro mundo actual y que parece entrañar una grave objeción a la voluntad de vivir juntos. Entre nosotros Pedro Laín la ha formulado en los términos agudos de una profunda discrepancia político/religiosa, como la que hubo entre cristianismo y marxismo a mediados del pasado siglo: «¿es posible la

²⁰ Ibíd., XIII, 44; trad. esp. cit., 62.

amistad entre personas que políticamente discrepan entre sí? —se pregunta. Con otras palabras, la esencia de la política ¿es formalmente reducible al esquema amigo/enemigo que hace años propuso Carl Schmitt?»²¹. Generalizando más la cuestión y ajustándola, a la vez, a la situación presente: ¿es posible pensar la amistad civil en un mundo en que el pluralismo cultural, de un lado, y las profundas discrepancias ideológicas del otro, no ofrecen una amplia base común a la convivencia?

En la ciudad griega las cosas eran muy distintas. La vida en la ciudad se basaba en una sólida tradición de creencias arraigadas, de valores recibidos, de costumbres compartidas que le daban firmeza al pacto de convivencia. El Estado contaba de antemano con una unidad básica de conciencia, que podía servir de punto de partida, en cuanto creencias firmes y vigentes (*endoxa*) para el diálogo político acerca de lo justo y lo conveniente. La concordia estaba, si no asegurada, al menos metódicamente asequible en su posibilidad. Claro está que no todos los regímenes políticos aseguran un mismo grado de concordia, sino aquéllos donde la relación horizontal de igualdad y reciprocidad es la dominante. «Por eso —razona Aristóteles— también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común» (*Ét. Nic.*, 1161b7-10). Durante la Edad Media se reafirmó esta unidad con el vínculo religioso de una fe compartida en el destino último del hombre, que comportaba una fraternidad moral entre los hombres en virtud de su origen en un padre común. Esta unidad comenzó a desgarrarse en el cisma religioso protestante, que dio lugar a las cruentas guerras de religión entre Estados cristianos, convertidos de fraternales según la fe en enemigos político/religiosos irreconciliables. Como se sabe, la solución que acabó por prevalecer con el tiempo fue desgravar la convivencia política del peso de una ortodoxia religiosa, demasiado estricta y restrictiva, y dejar ésta al fuero de la conciencia individual. La unidad de creencia soslayaba el factor religioso para atenerse a un vínculo exclusivamente ético/jurídico. Sólo el ateísmo era excluido como una posición, que socavaba las bases de la moral y el derecho. Pero, con el avance ilustrado de la secularización, la religión natural, primero, y el agnosticismo, después, acabaron por liberar la conciencia pública de cualquier vestigio religioso/dogmático. Andando el tiempo, hasta alcanzar a nuestro presente, la voluntad de entendimiento con el discrepante profundo o con el culturalmente otro ha llevado a la abstención, en el pacto político, de cualquier doctrina ética comprehensivista del bien. En términos generales, la estrategia de la filosofía política en este punto tiende, tal como

²¹ *Sobre la amistad*, ob. cit., 263. «El propio Karl Schmitt —precisa Laín— se creyó obligado a matizar su propia fórmula, advirtiéndole que el término alemán *Feind*, ‘enemigo’, debía ser entendido como *hostis*, no como *inimicus*» (Ídem), esto es, como adversario y no como enemigo» (Ídem).

la ha planteado John Rawls, a liberar la teoría de la justicia de una ética maximalista de la vida buena y fundarla discursivamente en reglas de equidad, susceptibles de ser alcanzadas por consenso, y, en el peor de los casos, incluso en «consenso por solapamiento», cualquiera que sea la comprensión y justificación que cada comunidad cultural tenga de las mismas. Dicho en otros términos, se hace necesario pasar de un Estado ético doctrinal a un Estado de derecho, lo más amplio e inclusivo. En estos términos formula Pedro Laín la resolución de su aporía, especialmente referida al necesario entendimiento civil entre los españoles:

La realidad político-social de un Estado de derecho —de un Estado de derecho *verdaderamente* merecedor de este nombre— es la primera de las condiciones necesarias para que las amistades entre discrepantes no sean tan raras como los mirlos blancos, diríamos hoy, actualizando la vieja letra de Aristóteles²².

Volviendo al problema que había suscitado esta reflexión lainiana, podría decirse que la amistad civil entre discrepantes radicales, tales como marxistas y cristianos, era imposible en la medida en que ambas creencias aspiraban a dominar ideológicamente el ámbito de lo público y sellarlo doctrinariamente, pero cuando este espacio se liberó de tales exigencias y se configuró conforme a reglas universales de derecho, se hizo posible, a la vez, tanto la amistad civil en el pacto como la otra amistad personal en el respeto a las creencias recíprocas y su comunicación. El diálogo cristiano/marxista floreció de veras y dio algún fruto cultural de entendimiento, por ejemplo, en actitudes y valores, cuando dejó de ser estrategia política para una subrepticia dominación del espacio público. Y, desde luego, la amistad personal entre un cristiano y un marxista, de la que hay ejemplos significativos, se asemeja, vista a esta luz, a aquella otra entre un cristiano, un judío o un musulmán, que preconiza Lessing en *Natán, el sabio*.

Ahora bien, paradójicamente, esto le otorga al término «amistad civil», acuñado por Aristóteles, una gran actualidad, precisamente en la época del multiculturalismo, pues busca una actitud básica de comprensión, entendimiento y concordia, cuando se debilitan las creencias compartidas. Pero, para ello, la «vieja letra de Aristóteles» necesita ser actualizada, o tal vez mejor, interpretada *lato sensu*. Su teoría de la amistad civil como concordia era demasiado densa y comprehensivista en su carga de creencias y valores. Como se sabe, la mayor parte de las reinterpretaciones políticas de Aristóteles en este tema han subrayado o bien el nivel de una ética comunitarista de la identidad o bien una política eticista y republicana del Estado. Puesto que la vida ética se consuma en la vida

²² *Sobre la amistad*, ob. cit., 271.

política y, de otra parte, el individuo no vive para sí mismo sino en cuanto miembro de la ciudad, era fácil entender la propuesta aristotélica en un sentido maximalista, como un nuevo nivel de eticidad, esto es, de moralidad pública, que superara e integrara a la moral individual como defendió Hegel²³. Aun admitiendo que ésta sea la concepción más afín con el predominio del *éthos* público en la ciudad griega, tal como la entiende Aristóteles, no se sigue de ahí necesariamente que toda amistad civil o política haya de tener este signo fuerte eticista republicano. Creo que cabe una lectura más débil de la amistad civil aristotélica, desgravándola de una ética pública material, comunitarista, para entenderla tan sólo en la actitud ética de respeto a las condiciones formales del vivir bajo leyes comunes, con lo cual la amistad civil se identificaría con el respeto al pacto constitucional. Esta es la lectura minimalista de la amistad civil, de corte ilustrado, que aquí propongo. Lo formal de la teoría aristotélica de la amistad civil reside en la reciprocidad con que ha de vivirse el vínculo de convivencia bajo la ley como un compromiso ético con el otro. El sentido de la amistad civil, más allá de las amistades personales o privadas, reside en la disposición a contar con el otro y compartir y humanizar el mundo por medio de la acción y la palabra. Como señala Hannah Arendt, «los griegos denominaban *filantropía*, ‘amor por el hombre’ a esta humanidad que se adquiere en el discurso de amistad, dado que se manifiesta en una disposición a compartir el mundo con otros hombres»²⁴. De ahí que encuentre este espíritu de la amistad pública, «que plantea exigencias políticas y preserve la referencia al mundo» en el *Natán, el sabio* de Lessing, que no es simplemente —asegura—, el drama clásico de la tolerancia, sino el de la amistad con todo hombre por encima de creencias religiosas o ideológicas²⁵. Más tarde, los romanos la llaman *humanitas* y convierten esta disposición a vivir bajo leyes comunes del Imperio en la fuente de un derecho de civilidad. En la Ilustración se tiende a ver la amistad civil como un caso singular de la amistad genérica al hombre, concretada en el espacio de la ciudad o del Estado al que se pertenece. Entre nosotros, Gaspar Melchor de Jovellanos, a partir de fuentes anglosajonas sobre el sentimiento moral (Ferguson, Hutcheson), fue adalid de esta actitud en tiempos oscuros, llamándolo «amor público», «la virtud primordial del hombre civil», que a diferencia del sentimiento patriótico castizo, tiene para él básicamente una significación cultural y moral. El tema, tan insólito en nuestra cultura, merece el honor de una larga cita:

²³ «la moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo está en la *eticidad*. Ésta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto (...) Pero el *Estado* sólo es el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancia universal» (G. W. Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, pr. 33).

²⁴ Hannah Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», art. cit., 35.

²⁵ *Ibíd.*, 36.

Ella es el verdadero apoyo de los Estados, porque ella sola puede dar a la acción de sus miembros una continua y constante tendencia hacia la común felicidad. Por el amor público son perfectamente mantenidas todas las relaciones, preservados todos los derechos y alcanzados todos los fines de la institución social (...) De él nace el respeto a la constitución, la obediencia a las leyes, la sumisión a las autoridades constituidas y el amor al orden y a la tranquilidad. En fin, él es el que obtiene del interés particular todos los sacrificios que demanda el interés común, y hace que el bien y prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano²⁶.

Creo que el texto de Jovellanos define certeramente esta actitud en tres rasgos significativos: a) continua y constante tendencia a la felicidad común, b) respeto a la constitución y obediencia a las leyes y c) limitación del interés particular en aras a la convivencia. Más tarde, el krausismo supuso otro intento de rehabilitar la amistad civil como base de la convivencia. Su idea cosmopolita de humanidad entraña una amistad generalizada y proyectada a toda la especie, a partir de los primeros círculos de convivencia. Como escribe Krause en el *Ideal de la humanidad*, y luego transcribe casi literalmente Sanz del Río, «Los círculos de las familias ricos de vida se abren unos para otros y se comunican de muchos modos para reunir de nuevo a los hombres por medio de la *amistad* (la sociedad de hombres-amigos) la cual los junta en espíritu y ánimo por medio del amor y la recíproca estima»²⁷.

Con abstracción de la base organicista de lo político, que hay en Aristóteles y subsiste en el krausismo, resulta evidente que esta estima recíproca, esto es, en tanto que ciudadanos, precisamente porque se esfuerzan por conservar el bien público o común, es una condición formal subjetiva de la convivencia política, aplicable también en el constitucionalismo liberal moderno. Pero esto significa, como colofón de estas reflexiones, que la amistad civil ha de tener como su base objetiva más firme el derecho, pues «la concordia —dice Cicerón— no puede conseguirse sin la justicia» (Rep., libro II, xlii), y como su complemento, la *fides* o la lealtad en mantener el espíritu del pacto²⁸. Con el quebrantamiento de esta *fides* pública, piensa Saavedra Fajardo, «se disolvería la compañía civil, que consiste en que cada uno viva para sí y para los demás»²⁹. Incluso cabe pensar que a medida que se amenguan materialmente, por la diversidad cultural y la discre-

²⁶ «Memoria sobre educación pública», recogida en *Obras Escogidas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, II, págs. 127-128. Sobre el tema del «amor público», véase María del Carmen Lara Nieto, *Jovellanos. Ilustración española y pensamiento inglés*, Granada, EUG, 2008, págs. 208-212.

²⁷ Véase Enrique Ureña y J. L. Fernández Fernández, *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán*, Madrid, Upco, 1997, pág. 23.

²⁸ «La fidelidad (*fides*) me parece a mí —dice Cicerón— que deriva su nombre de que se hace (*cum fit*) lo que se ha dicho» (Rep., IV, vii).

²⁹ *Empresas políticas*, XLVII, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 563.

pancia ideológica, las creencias últimas que sostienen el pacto, se hace más necesario reforzar formalmente la *fides*, en el doble sentido de respeto a lo pactado y de confianza recíproca. Y, en última instancia, la actitud ética de esta *fides*, que implica lealtad y reciprocidad, no es más que amistad civil. La Constitución de 1978, para estar de veras vigente, tanto en el orden legal/institucional como en el de las conductas, necesita estar reanimada de continuo por la adhesión libre y reflexiva, no ya sólo al acervo de valores de la Carta Magna, sino al pacto de convivencia con los otros, del que ha surgido. Puede ser, sin duda, mejorada como toda obra humana, pero en la medida en que se robustezca con ello el pacto social originario. El derecho es, por tanto, su garantía objetiva, y del otro lado, —del lado de la disposición subjetiva, intersubjetiva, no menos necesaria—, el hábito de la amistad civil por mantener la concordia. ¿No sería bueno extremar la solicitud y el cuidado en este sentido, de parte de todos, en la escuela y en la prensa, en la plaza pública y en el Parlamento, para erradicar los ‘demonios familiares’, que tantas veces alteraron violentamente la convivencia entre nosotros?

Índice onomástico

- Acton (lord), 203, 207-209
 Abelardo, Pedro, 105
 Abril Martorell, 306
 Águila, Rafael del, 84, 100, 451
 Agustín (san), 227, 234
 Alfonso VI, 79
 Alfonso X, el Sabio, 199
 Almagro Sanmartín, 79
 Almirall, Valentí, 71
 Andreu, Agustín, 130-131
 Aquino, Tomás de, 105, 322
 Aranguren, José Luis, 43, 47
 Arendt, Hannah, 40, 273, 310, 314, 327
 Aristóteles, 251, 270, 272, 292, 309 y sigs.
 Arteta, Aurelio, 100, 147, 152
 Auriol, Pierre, 105
 Azaña, Manuel, 55
 Azcárate, Gumersindo, 68, 71-73, 77-78
 Azkin, Benjamin, 200, 204, 221
- Bacon, Francis, 108
 Bayle, Pierre, 123-127, 137-187, 141
 Bentham, Jeremy, 285
 Berkowitz, Peter, 271, 276-277, 283-284
 Berl, Enmanuel, 126, 132
 Berlin, Isaiah, 106, 135, 141-2, 183, 186, 251, 283, 290
 Bèze, Théodore, 109-110
 Blanco, Domingo, 200
 Blas, Andrés de, 203, 208, 210, 216, 219-220
 Blázquez, Feliciano, 43
 Bloch, Ernst, 26
 Bismark (canciller), 80
 Bocallini, 156
 Bodin, Jean, 113
 Bobbio, Norberto, 16, 24, 31-2, 37, 88-89
- Bonald L. G. A. (vizconde de), 24
 Bruno, Giordano, 101, 106
 Buchanan, J. M., 215-219, 221
- Caba, Pedro, 16, 20
 Calas, Jean, 101
 Calvino, Jean, 100, 101, 109-111
 Canalejas, José, 79
 Cánovas del Castillo, Antonio, 74-77
 Carlos IX, 106
 Carr, Raymon, 61, 80
 Carrillo, Santiago, 309
 Casiodoro, M. A., 113
 Cassirer, Ernst, 255
 Castellio, Sebastián, 109-112
 Cavour C. B. (conde de), 76
 Cicerón, Marco Tulio, 272, 313, 315, 323, 328
 Chomsky, Noam, 249
 Colón, Cristóbal, 248
 Comte, Auguste, 231, 234
 Constant, Benjamin, 107, 159, 207, 281-282, 289
 Copp, 220
 Cortés, Donoso, 24, 36
 Costa, Joaquín, 78-79
 Cruz, Miguel, 147
 Cruz Villalón, P., 199
 Cubbedu, R., 67, 74
 Cusano (el), 108, 228
- Dahl, Robert, 84
 Dagger, Richard, 271, 275, 278-280, 282
 Derrida, Jacques, 233, 237, 240
 Dewey, John, 300
 Deut, Nicolás, 159

- Díaz, Elías, 47
 Domínguez, Atilano, 114
 Duque, Félix, 243
 Durkheim, Karl, 16, 33, 39
 Dworkin, Arnold, 166, 282
- Emerson R. W., 219
 Enzensberger H. M., 236
 Erdogan, 246, 259
 Expósito, John, 259, 261-226
- Faure, Edgard, 298
 Ferguson, Adam, 327
 Fernández y Fernández, J. L., 328
 Ficino, Marsilio, 108
 Filaly Ansary, A., 260-261
 Fraga, Manuel, 306
 Free, Ferenc, 100
 Frobenius, Leo, 246
 Fukuyama, 81
 Fusi, Juan Pablo, 81, 90, 214
- Gadamer, Hans Georg, 25, 62, 231
 Gama, Vasco da, 248
 Gandhi, Mahatma, 92
 Ganivet, Ángel, 37
 García Enterría, Eduardo, 197
 García Guitián, Elena, 100, 151
 Gardner, Martin, 15
 Garrarena Morales, 43, 48
 Garzón Valdés, Ernesto, 135-137
 Gehlen, Arnold, 18
 Gidden, Anthony, 30-31
 Giner de los Ríos, Francisco, 64, 74, 78
 Goethe, Johann Wolfgang von, 134
 González Casanova, J. A., 51-2
 González de Cardenal, Olegario, 54
 González, Vicen, 26
 Gracián, Baltasar, 156
 Gray, John, 158, 161, 182, 185-190
 Guerra, Alfonso, 306
 Gusdorf, Georg, 297
- Habermas, Jürgen, 84, 89, 93, 166, 168-169, 172, 176, 180-181, 190, 200-201, 209, 215, 221-222, 240-241, 256-257, 259, 263-264, 282
 Hayeck, F. A., 84
 Hegel, Georg W. F., 38-39, 212, 225, 233, 235, 245, 274, 327
- Heidegger, Martin, 245, 295, 320
 Held, David, 81, 84-85, 87, 94, 247-248
 Heller, Agnes, 100, 134, 148
 Herder, Johann Gottfried, 162, 251, 257
 Hernández, Miguel, 318
 Herrero y Rodríguez de Miñón, M., 59, 198, 306
 Hobbes, Thomas, 181, 185
 Hölderlin, Friedrich, 118, 206, 243
 Humboldt, Wilhelm, 184, 202
 Huxley, Julian, 92
 Huizinga, Johann, 307
 Hume, David, 18, 318
 Huntington, 242, 245, 249
 Husserl, Edmund, 233-234
 Hutcheson, Francis, 327
- Ibarretxe, 195
 Illich, Ivan, 297
- Jovellanos, Gaspar Melchor, 74, 327
- Kant, Immanuel, 16-20, 22, 27, 33-34, 88-89, 117, 119, 131, 133, 142-143, 145, 200, 205, 225, 251-252, 255, 275, 288-289, 306, 313
 Kedourie, 210
 Kelsen, Hans, 42
 Krause, Ch., 328
 Krugten-André, V., 126, 129
 Kymlicka, Will, 151, 160, 162, 165, 167, 169, 172-173, 176, 178, 182-184, 188, 191, 208-209, 213, 221
 Kofi, Annan, 246
- Lago Carballo, Antonio, 306
 Laín, Pedro, 313, 324, 326
 Lakoff, Sandford, 205
 Lamartine, Alphonse de, 66
 Lara Prieto, Carmen, 328
 Lasky, Harold J., 86
 Leal, José Ramón, 68
 Lecler, Joseph, 105, 107, 110-113
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 225
 Lessing, G. E., 130, 310, 314, 326-327
 Link, Juan José, 84
 Locke, John, 102, 120-123, 126, 162
 Lucas Verdú, Pablo, 50
 Lucrecio, 303

- MacGrew, A., 247
 Machado, Antonio, 237, 320
 Madariaga, Salvador, 23, 224
 Maeztu, Ramiro, 36
 Maistre, Joseph de, 24
 Maquiavelo, Nicolás, 272
 Marañón, Gregorio, 306
 Maravall, José Antonio, 199
 Marcuse, Herbert, 152-153
 Maritain, Jacques, 187, 258
 Martínez Drake, Luis, 126
 Marx, Karl, 68-9, 225
 Mate, Reyes, 295
 Maurras, Charles, 37
 Mendus, Susan, 143, 145
 Menéndez Pelayo, Marcelino, 306
 Mill, John Stuart, 69, 135, 138-142, 147, 150-151, 162, 172-173, 176, 182-184, 188, 202, 232, 272, 282-287, 289, 290
 Milton, John, 114-116
 Molinari, F., 105
 Montaigne, Michel, 106, 108-109, 254, 312
 Montesquieu, Ch. de Sec. (barón de), 91, 273-274, 285, 288, 290
 Moore, B., 152
 Moreno Nieto, 63, 65-67, 74-75
 Morin, Edgard, 157, 224-225, 230-233, 247-249, 253-254
 Moret, Segismundo, 63-65, 70-71
 Mozart, 136
 Münzer, Thomás, 37
- Newman, W. L., 314
 Nietzsche, Friedrich, 37, 83-84
 Novalis, Friedrich L., 234
- Offe, Klaus, 84
 Olliet Palá, A., 83, 85, 97-88
 Ortega y Gasset, José, 18, 26, 54, 79-80, 92-3, 139, 147, 228-229, 232, 246, 301
 Orti, Alfonso, 64, 77-78
- Padgen, Anthony, 230, 242
 Palomar, Agustín, 312, 321
 Pániker, Raimundo, 253
 Parejo, Alfonso L., 197
 Passerini, Luisa, 241
 Peces-Barba, Gregorio, 43-44, 49-50, 53, 198, 306
 Pereda, José María, 306
- Peña, Javier, 273
 Pérez Galdós, Benito, 306
 Pérez Nuño, A., 43, 49, 51
 Pérez Tapias, José Antonio, 258
 Pí y Margall, Francisco, 36, 215
 Piaget, Jean, 306
 Pico della Mirandola, 108
 Platón, 107, 306, 310, 320
 Popper, Karl, 84, 94
 Posada, Adolfo, 74, 77-78
 Primo de Rivera, Miguel, 80
 Proudhon, Joseph, 36
- Quirón, 156
- Raphael, 150-151
 Rawls, John, 162, 171-181, 186, 190, 209, 252, 258, 277, 282, 292, 326
 Raz, Josep, 20
 Ricoeur, Paul, 23, 26, 40, 319, 321, 323
 Ríos, Fernando de los, 36
 Roca Junyent, 197
 Rodríguez, Aramayo, R., 22
 Rodríguez Zapatero, José Luis, 246
 Rovira, Carod, 195
 Rosales, José María, 135, 272, 282
 Rubio Carracedo, José, 135, 215
 Russell, Bertrand, 35
 Rougemont, Denis (de), 225
 Rousseau, Jean-Jacques, 52, 106, 128-129, 144, 254, 278-279, 280-282, 286-287, 310, 318
- Saavedra Fajardo, Diego, 328
 Shaftesbury, Anthony A., 120
 Said, Edward W., 249
 Saint-Exupéry, Antoine, 307
 Sanz del Río, Julián, 328
 Sartori, Giovanni, 83, 91, 140, 236
 Sánchez Alborno, Claudio, 199
 Sánchez de Toca, Joaquín, 69, 70-71, 73
 Scheler, Max, 306
 Schiller, Friedrich, 306
 Schmitt, Carl, 42, 325
 Schnapper, Dominique, 200-201
 Schumpeter, Joseph A., 86, 92
 Seco, Carlos, 199
 Séneca, Lucio Anneo, 156
 Server, Miguel, 100, 110-111
 Setién, José María, 196, 211

- Sitjé, Ramón, 311
 Sócrates, 228
 Solón, 156
 Spengler, Oswald, 146
 Spinoza, Benito, 114, 117-119, 260
 Suárez, Adolfo, 309

 Tales de Mileto, 156
 Taylor, Charles, 163-166, 168-170, 191, 209, 256-257
 Thomson, D., 287
 Tocqueville, Charles Alexis, 284
 Toscano, Manuel, 135, 137, 209-210, 222
 Touly, James, 239
 Touraine, Alain, 84, 91
 Toynbee, Arnold J., 216

 Unamuno, Miguel de, 79, 146, 201, 228, 232-233, 287, 319

 Ureña, Enrique, 328
 Uriarte, Edurne, 215, 217, 219

 Valéry, Paul, 225, 227
 Vallespín, Fernando, 84
 Vega, S., 88
 Vitoria, Francisco de, 157
 Voltaire, F. M. Arouet, 101-102, 125-129, 132-133

 Walzer, Michael, 134-135
 Weber, Max, 18, 85, 90, 92, 202, 251
 Weil, Eric, 40
 Wilson (presidente de Estados Unidos), 203, 216
 Wolff, L. P., 152

 Yuste Grijalba, José Luis, 9
 Yourcenar, Marguerite, 200

 Zweig, Stefan, 101, 109

